

OUVRAGES DE M. NÈVE

Qui se trouvent à la Librairie

DE BENJAMIN DUPRAT.

ÉTUDES SUR LES HYMNES DU RIG-VÉDA. *Paris*, 1842, in-8, broché. 3 fr.

INTRODUCTION A L'HISTOIRE GÉNÉRALE DES LITTÉRATURES ORIENTALES; Leçons faites à l'université catholique de Louvain. 1844, in-8. 3 fr.

DE L'ÉTAT PRÉSENT DES ÉTUDES SUR LE BOUDDHISME ET DE LEUR APPLICATION. *Gand*, 1846, in-8, broché. 3 fr.

A LA MÊME LIBRAIRIE:

CHRESTOMATHIA RABBINICA ET CHALDAICA, cum notis grammaticis, historicis, theologicis, glossario et lexico abbreviaturarum quæ in hebræorum scriptis passim occurrunt. Auctore Joanne Theodoro Beelen, in Univ. cath. Prof. ordin. *Lovanii*, 1841, 3 vol. in-8, broché. 26 fr.

ESSAI

SUR LE

MYTHE DES RIBHAVAS

PREMIER VESTIGE DE

L'APOTHÉOSE DANS LE VÉDA,

AVEC LE TEXTE SANSCRIT

et la traduction française des hymnes adressés à ces divinités.

PAR F. NÈVE,

PROFESSEUR A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN,
MEMBRE DE LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE DE PARIS ET CORRESPONDANT
DE CELLE DE LONDRES.

वचः स्वदो स्वदीयो॰
Rigv. I. CXIV, 6.



PARIS.

BENJAMIN DUPRAT,

LIBRAIRE DE L'INSTITUT, DE LA BIBLIOTHÈQUE ROYALE ET DES SOCIÉTÉS
ASIATIQUES DE PARIS ET DE LONDRES,
Rue du Cloître-Saint-Benoît, N° 7, près le Collége de France.

1847

A

MON ANCIEN CONDISCIPLE

A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN ;

A

MON AMI

M. CHARLES LOOMANS,

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE ET EN DROIT, PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE LIÉGE.

TÉMOIGNAGE

DE PROFONDE ESTIME ET DE SINCÈRE ATTACHEMENT.



INTRODUCTION.

S'il est vrai que notre siècle ait travaillé avec quelque efficacité à l'agrandissement des études historiques, s'il peut se glorifier, dans la science de l'histoire, de conquêtes durables et même de découvertes solides et de progrès incontestables, il a recueilli en cela le fruit de la sincérité, de l'ardeur et de la persévérance avec lesquelles il a poursuivi sa tâche ; les sources en effet ont été soumises de toutes parts à l'examen scrupuleux de la critique ; les méthodes ont reçu une sorte de sanction

c'est d'abord l'esprit de système qui a prévalu trop souvent dans l'étude d'une mythologie au point de la ramener tout entière aux exigences d'une doctrine, de la subordonner aux divisions d'une théorie, et sous ce rapport l'erreur a découlé encore d'une autre source, quand par exemple les mythes d'une nation, soit des Hindous, soit des Egyptiens, soit des Grecs, ont été arbitrairement pris comme les types originels des mythes analogues que l'on rencontre dans l'histoire fabuleuse de la plupart des anciens peuples. Un second défaut radical, c'est celui d'avoir mis en œuvre des documens incomplets ou non authentiques, dont on a voulu faire le fondement de grands et spacieux édifices, sans prendre garde à la fragilité de ces matériaux recueillis à la hâte : les ingénieuses constructions qui ont été élevées à l'aide de tels matériaux n'ont pu résister à la comparaison des faits mieux connus, et cependant on ne peut toujours accuser les architectes du manque d'intelligence ou de circonspection ; car, les progrès les plus récens des études philologiques en Europe ont donné accès à des sources qui ont dû naguère leur rester inconnues. La *Symbolique* de Fr. Creuzer n'a pas été exempte du double défaut que nous venons de relever ; son interprète français, M. Guigniaut, le savant éditeur des *Religions de l'Antiquité*, n'a pu

prévenir le reproche d'être exclusif ou incomplet, même en illustrant le texte original de l'auteur de son choix d'emprunts faits avec beaucoup d'habileté et de réserve aux plus remarquables monumens de la science allemande.

Les religions de l'Inde n'ont pas échappé, depuis les révélations faites par Jones et les Anglais sur les productions de la littérature sanscrite, aux vicissitudes d'une investigation ardente, mais imparfaite dans son point de départ, incomplète dans ses sources; faute de monumens, l'époque primitive du développement des religions indiennes n'était pas connue; c'est à peine si les institutions du Brâhmanisme avaient apparu dans leur vrai jour par l'étude de son code de lois et d'autres livres authentiques, et le caractère du grand schisme bouddhique n'avait pas été compris ou plutôt ne l'avait pu être. Le mémoire de Colebrooke *sur les Védas* ou les écritures sacrées des Hindous a préludé glorieusement aux travaux qui se préparent maintenant et qui sont annoncés de tous côtés sur les parties les plus importantes de cette collection; mais, isolés d'autres documens, composés le plus souvent sous forme d'analyses, les aperçus de l'illustre indianiste ont subi naturellement des interprétations diverses et ont servi d'appui à l'esprit de système. La publication des textes était assurément

le meilleur moyen de donner à la science mythologique des bases à-la-fois plus larges et plus solides ; l'édition du I[er] livre du Rig-Véda, donnée par Rosen, a favorisé cette tendance nouvelle qui ne sera point abandonnée, grâce à la supériorité que tous les bons esprits lui ont unanimement attribuée sur les autres. En recommençant l'étude religieuse et littéraire de l'Inde avec une sage lenteur, on peut espérer que les origines de sa mythologie si compliquée seront peu-à-peu dévoilées, et qu'un certain ordre génétique, chronologique dans le sens le plus large du mot appliqué au monde des idées, sera introduit avec sûreté dans les manifestations diverses de la pensée religieuse que représentent les poèmes immenses du genre des Épopées et des Pourânas ; le Véda doit fournir des fils conducteurs qui guideront l'esprit européen dans le labyrinthe des traditions, des fictions et des mythes que l'imagination laborieuse des Hindous a accumulés avec une inconcevable patience et avec une sorte d'opiniâtreté.

Quoique la publication des parties principales du Véda et même du Rig-Véda tout entier soit promise par plusieurs Indianistes qui ont voulu combiner leurs projets et associer pour cette entreprise leur talent et leurs efforts, nous avons cru que ce ne serait point faire chose inutile que de présenter par

avance, en une monographie détachée, l'étude d'un des mythes les plus curieux de ce Véda poétique : nous avons eu en vue, en offrant au public le présent travail, de signaler dans le mythe des Ribhavas la première apparition du principe de l'apothéose parmi les procédés multiples qui ont créé la mythologie chantée et enseignée dans le corps des Védas. Dans un premier travail, publié il y a cinq ans, nous avions entrepris de faire connaître la valeur poétique des hymnes du Rig-Véda, l'application de ces chants à un culte naturaliste, l'âge et le degré de civilisation qu'ils représentent ; bien que nous restreignant aujourd'hui à l'étude d'un mythe déterminé, nous sentons le besoin d'amener l'appréciation des questions qu'il comporte par un tableau des faits qui l'accompagnent ou qui le dominent dans le recueil des hymnes védiques. Il nous a paru nécessaire de faire précéder d'une esquisse des croyances et des opinions de la première société indienne les recherches qui tendront à établir l'introduction de l'apothéose parmi les élémens de la religion des pasteurs de l'Himâlaya. Qu'il nous soit permis d'emprunter au texte du Ier livre du Rig-Véda, le seul qui soit publié en entier, une grande partie des traits qui doivent nous servir à peindre l'état social et intellectuel de l'Inde des Aryas : nous aborderons ensuite

notre sujet principal en nous appuyant sur des textes inédits tirés d'autres parties du même Véda ou de sources anciennes de la littérature sanscrite.

A mesure que nous avancerons dans l'exposition de la matière, nous aurons soin d'indiquer par quelle voie nous avons eu recours aux sources manuscrites placées loin de nous dans les collections des grandes capitales de l'Europe, Paris, Londres, Berlin, quand nous n'avons pu les consulter nous-même. Mais nous nous plaisons ici à témoigner d'avance nos sentimens de gratitude aux savans que nous avons eu l'avantage de connaître personnellement dans nos voyages et dont les noms seront cités isolément plus loin, aux Indianistes déjà connus par leur dévouement à la science : M. le Dr Adalbert KUHN, de Berlin, M. le Dr Max. MÜLLER, de Dessau, M. le Dr R. ROTH, aujourd'hui privat-docent à l'Université de Tübingen, M. le Dr Ch. RIEU, de Genève, et M. le Dr Alb. WEBER, de Breslau; ils ont bien voulu venir en aide à notre projet en facilitant nos recherches ou même en nous faisant part de pièces manuscrites qu'ils avaient recueillies en vue de leurs propres travaux. En poursuivant le plan que nous avions formé depuis plusieurs années, nous ne nous sommes point dissimulé les difficultés intrinsèques, inhérentes au sujet de notre choix, et c'est pourquoi nous osons réclamer

l'indulgence de tout lecteur qui est initié aux recherches de mythologie indienne et de littérature sanscrite. Si nous n'avons point voulu affronter la publicité sans avoir recueilli les suffrages des hommes qu'on peut nommer les maîtres de la science quand il s'agit des études indiennes, MM. Wilson, Lassen et Burnouf, nous espérons que l'on tiendra compte des périls inséparables d'une tentative de ce genre, ainsi que des circonstances dans lesquelles ce livre, terminé depuis plusieurs mois, voit seulement le jour à la veille de la publication d'œuvres fort étendues qui doivent ouvrir un plus vaste champ aux explorations de la philologie sanscrite et aux investigations de l'esprit philosophique.

Paris, 25 mars 1847.



ESSAI

SUR

LE MYTHE DES RIBHAVAS

DANS LE VÉDA.

CHAPITRE PREMIER.

DU CULTE VÉDIQUE.

Il n'est aucun peuple ancien chez lequel on puisse mieux observer que chez les Hindous le développement libre et en quelque sorte normal du paganisme ; si l'erreur est logique d'ordinaire, comme l'histoire le prouve, elle n'a nulle part ailleurs parcouru ses voies avec plus de labeur et de persévérance : c'est dans l'Inde que l'on peut étudier de la manière la plus complète la formation des faux cultes qui ont rempli la terre avant la venue du christianisme, et les phases qui séparent leur berceau des transformations multiples de l'idolâtrie.

Les peuples, venus des plaines de la Chaldée dans les régions de l'Asie centrale, ont formé, dès une époque fort ancienne, une puissante confédération qui avait son siége

cises, les vérités de la tradition primordiale se sont obscurcies au sein des tribus qui composaient la race victorieuse et qui occupaient une nouvelle terre sacrée, le *Brahmâvarta*, « séjour digne des dieux », selon la loi de Manou (1). Le monothéisme des siècles primitifs a fait place à une vague intuition de la nature, qui portait l'homme à partager entre les phénomènes les plus frappans du monde physique les attributs de la divinité. Il est probable toutefois qu'en même temps que le culte simple d'un dieu unique se perdait pour les masses de populations, il survivait dans quelques âmes aux aberrations du sensualisme, et que l'antique foi à un esprit éternel et incréé restait déposée dans une tradition orale qui n'était pas encore éteinte dans les temps bien postérieurs de la rédaction des Oupanischads et de la formation des écoles philosophiques.

Il serait difficile de décrire par quelle série d'illusions l'esprit humain a passé dans l'Inde du théisme patriarcal à la profession du sabéisme, à la religion de la nature divinisée ; mais une telle chute n'a pu être soudaine. Il nous semble juste de croire que le passage de la vérité à l'erreur a été lent, et que des manifestations de la vie organique, prises d'abord simplement comme symboles de l'action et de la puissance divines, ont été plus tard rapportées à l'essence de l'être unique, adoré naguère sans partage. N'en est-il pas résulté que peu-à-peu l'idée de Dieu a disparu dans la déifi-

(1) *Mânava-dharma-çâstra*, liv. II, v. 17. — Nul doute que le *Brahmâvarta* ne soit un des premiers siéges, sinon le plus ancien, de la civilisation des Ariens de l'Inde ; le même livre ajoute (v. 18): « La coutume qui s'est perpétuée dans ce pays par la tradition immémoriale, parmi les classes primitives et les classes mêlées, est déclarée bonne. — Le nom de « domaine de Brahmâ » n'a pu être toutefois inventé qu'à une époque déjà fort éloignée de la première occupation, époque où s'opérait la création du Brâhmanisme. — Cfr. A. de SCHLEGEL, de l'origine des Hindous, ch. III (*Transactions of the Royal Society*. London, 1835. — *Essais hist. et litt.*, p. 448).

cation des forces de la nature et des élémens qu'elles pénètrent? N'est-il pas advenu que la croyance à une vie divine répandue dans la matière a conduit insensiblement les esprits à un naturalisme absolu, au pancosmisme qui n'est qu'une autre forme de la doctrine panthéistique la plus pure?

C'est en vain que l'on tenterait de rejeter comme une simple hypothèse la prédominance du naturalisme dans la première phase du paganisme indien, pour lui substituer un développement précoce du sens mythologique ou la formation spontanée d'une philosophie religieuse: les théories ne résistent pas à l'examen des faits, et le plus ingénieux des systèmes tombe par la confrontation de textes authentiques; ces témoins irrécusables viennent d'être produits au grand jour avec un succès inattendu par un premier effort de l'érudition orientale, et, comme on va le voir bientôt, si le champ clos de la critique est agrandi, le terrain des conjectures se trouve maintenant renfermé dans des limites de plus en plus étroites. On ne peut d'ailleurs oublier qu'avant la connaissance des Védas et des monumens qui s'y rattachent, des savans et des philosophes éminens avaient deviné, comme par une conscience supérieure du vrai, dans quelle route s'était d'abord lancé l'esprit religieux des Hindous, livré à lui-même et aux influences d'un ardent climat; c'est ainsi que Frédéric SCHLEGEL, qui avait d'abord considéré le sabéisme comme la seconde phase de la philosophie indienne, phase matérialiste, remplaçant la doctrine spiritualiste de l'émanation (1), a bientôt reconnu et admis formellement que la divinisation de la nature sensible, première erreur de l'homme délaissant Dieu, a été la source véritable du polythéisme indien, ainsi que le fondement commun de toutes les religions païennes (2). Le génie de J. GOERRES avait

(1) *Sur la Langue et la Philosophie des Hindous*, liv. II, PHILOSOPHIE.
(2) *Philosophie de l'Histoire*, Leçon IVe.

entrevu à travers les ténèbres de l'histoire primitive la réalité d'un immense symbole de matérialisme, s'étendant à une multitude de peuples; il avait dépeint en traits de feu l'ascendant irrésistible du naturalisme panthéistique, berceau de tous les cultes anciens, et quoique l'illustre auteur n'eût point encore connu le mémoire de Colebrooke sur les Védas ou quelque partie des textes antiques, tous les caractères du naturalisme védique sont retracés avec une étonnante vigueur dans sa description; nous en citons quelques traits dans une traduction fidèle, pour amener le tableau que nous devons faire des élémens qui ont constitué à l'origine le panthéon indien (1):

« La nature avait d'abord produit des formes simples et grandes, dit Goerres; aussi la contemplation de la nature était dans ce temps pleine de simplicité et de grandeur; elle portait en elle un reflet de la jeunesse des Titans....... Toutes les voix ramenaient l'homme dans le monde des élémens. Aux portes de cet empire, au pied des montagnes, colonnes de leur péristyle, les hommes s'agenouillaient en adorant; ils interrogeaient les fleuves sortant du sanctuaire fermé, et cherchaient à comprendre la parole du tonnerre. L'esprit caché s'élançait hors du feu: aucun être vivant ne lui résistait: il lui présentait, de loin seulement, avec son hommage une offrande nourricière. Le culte était simple: point de temples ou d'images. Les regards s'élevaient de la terre vers le ciel; là était véritablement l'empire du Feu; là brûlait perpétuellement le soleil; là étincelaient les étoiles et les

(1) *Mythengeschichte der Asiatischen Welt*, tome 1, page 6, suivantes, page 18, suiv. (Heidelberg, 1810). — Cette partie du livre de M. Goerres paraît avoir exercé beaucoup d'influence sur les vues qui ont dirigé Fr. CREUZER dans la composition de sa *Symbolique*: M. J. GUIGNIAUT s'est plu à reconnaître à diverses reprises tout ce que celui-ci doit à son devancier, et il a paraphrasé un long passage de M. Goerres dans les *Religions de l'antiquité* (Tome 1, part. II, note 1).

planètes comme autant de flammes au sein de l'obscurité; là resplendissaient dans leurs sources intarissables les feux, qui ne projetaient sur la terre que des clartés affaiblies. Le culte du feu est devenu l'adoration du soleil; le soleil, l'armée des cieux, les élémens qui leur obéissent, telles sont les puissances immortelles, et tels sont tout à-la-fois les prêtres du ciel; le monde est un reflet de la divinité; il existe par lui-même, il n'est limité par rien; en ce sens, la religion de cette époque est un panthéisme! »

Ces aperçus, qui sont pour l'histoire religieuse de l'Inde de la plus grande justesse, sont confirmés par les recherches entreprises dans les derniers temps sur les cultes dominans de l'Asie moyenne et antérieure; les débris des fables et des légendes populaires que les sources anciennes rapportent aux Chaldéens, aux Phéniciens, aux Babyloniens, aux Arméniens, aux Phrygiens, ont des caractères analogues et un fonds commun : « Tout semble se rapporter au culte des astres ou au sabéisme, dans son sens le plus matériel. Le soleil, la lune, quelques planètes, certaines constellations, dans leurs mutuels rapports ou dans leurs rapports avec la terre, tels paraissent être les principaux objets d'adoration...... La terre aussi et ses phénomènes, ses accidens, ont leur part dans les mythes religieux; l'aspect divers des localités revêt de couleurs différentes des légendes identiques au fond (1). » La Perse, l'Egypte, la Grèce et l'Italie même, n'offrent dans leurs souvenirs antiques aucun fait qui contredise la portée de cette appréciation, et l'on peut dire des peuples anciens que leur histoire particulière est une

(1) *Religions de l'antiquité*, liv. IV, ch. III (tome II, p. 18, suivantes). — Le même point de vue a été atteint par les recherches plus récentes que P. F. Stuhr, professeur à l'université de Berlin, a déposées dans son livre intitulé : *Religions-Systemen der heidnischen Völker des Orients* (Berlin, 1836); l'auteur a consacré un chapitre spécial au culte des astres chez les Chaldéens et les Arabes.

scène d'un même spectacle auquel ils prennent tous, presque au même instant, une part plus ou moins animée; la science est appelée à découvrir leur accord involontaire dans des erreurs dont la source est unique, mais qui ont des formes différentes suivant le caractère et l'état social de chaque peuple. Le témoignage des sources indiennes dont le langage et les idées attestent également l'antiquité venant s'ajouter à tant d'exemples d'une date reculée, il est aujourd'hui impossible de supposer encore, comme on l'a fait naguère, une philosophie transcendante naissant spontanément dans l'Inde avec la société; dans la première période où le sentiment naturel et universel du divin empêchait de distinguer et de séparer les principes de la nature, l'intuition tenait lieu de la science, et l'on aurait peine, comme l'a observé H. RITTER (1), à trouver même un commencement de philosophie dans cette partie du développement de la religion indienne : un second âge, celui de la réflexion, est représenté assez distinctement par des œuvres de raisonnement, par des travaux de dialectique, par des poèmes d'une nature et d'une forme abstraites.

§ I.

Quels sont les objets que les pâtres hindous ont vénérés comme doués d'une vie et d'une puissance surnaturelles?

(1) *Histoire de la philosophie ancienne*, trad. de Tissot, tome I, p. 93, suiv., p. 3 (Paris, 1835). — Liv. II, ch. II, philosophie indienne; partie anté-historique.

Quelle série d'êtres ou de génies divins a remplacé dans leur pensée la croyance au Dieu unique? C'est le monde extérieur tout entier qui les leur a fournis; ses divers phénomènes ont tour-à-tour reçu de l'imagination des peuples une part des attributs divins, une intelligence et une volonté; bientôt après, une image, une figure sensible a représenté ces dieux nouveaux à l'esprit de leurs adorateurs sous les traits de l'humanité. On ne leur élevait point de statues, on ne connaissait point d'idoles; mais le langage métaphorique de ces temps si anciens trahit de quelle manière l'imagination, en s'efforçant de donner un corps même aux êtres inanimés de la nature, est entraînée à rapporter toute forme et toute existence à la personnalité humaine: c'est là le premier travail de l'esprit mythologique, se manifestant à un moment donné de la vie du monde ancien. Les sentimens, les passions, les instincts de l'homme sont réputés inséparables des êtres que l'homme suppose doués comme lui d'intelligence, mais ayant en partage une plus haute puissance de vie, de mouvement et d'action; les dieux de la nature sont associés par l'homme à son bien-être et appelés à son secours, en raison d'une conformité prétendue de besoins et de désirs soit physiques soit moraux. N'est-ce point là une des conséquences du panthéisme naissant, de livrer l'homme aux illusions des sens, de le confondre avec la nature, de lui donner foi à cette confusion?

Quelles sont les puissances qui ont part au culte des tribus ariennes de l'Inde? Les puissances du ciel et à leur suite les forces cachées du monde terrestre. Mais à qui appartient l'empire de l'univers, à qui revient l'hommage d'un naïf enthousiasme, le culte d'une admiration intuitive? Aux phénomènes de la lumière, aux génies des clartés célestes. Ces maîtres indéfectibles de la nature, ces surveillans et protecteurs de tous les êtres, sont invoqués par l'homme dans le cours des journées; ils ramènent la succes-

sion des heures qui forment chaque jour de la vie des mortels ; ils en marquent eux-mêmes les principaux instans. Les *Dévas*, que le pasteur des plaines implore par des chants et par des sacrifices, ce sont les clartés qui se succèdent à de si courts intervalles du crépuscule matinal jusqu'au crépuscule du soir ; ce sont les feux qui parcourent et qui remplissent l'espace éthéré ; DÉVAS signifie *lumineux*, *resplendissant* ; les astres sont réputés divins ; l'harmonie intelligente des corps lumineux est la vie incessamment active de la divinité : telle est la notion fondamentale sur laquelle repose le sabéisme indien qui forme la religion védique et qui a comme son expression la plus riche et la plus complète, la collection des chants ou hymnes du Rig-Véda. Il est évident qu'une telle religion, quelque simple, quelque matérielle qu'on la suppose, ne s'est pas formée presque instantanément : le germe du naturalisme, une fois éclos dans l'Inde, y a grandi de plus en plus jusqu'aux proportions considérables que présente le corps primitif des Écritures védiques. Ce n'est que peu-à-peu que l'observation du cours des astres a fait entrer dans les chants religieux tels que nous les possédons un lien systématique analogue à la régularité des phénomènes eux-mêmes ; les *Dévas* qui figuraient les momens décisifs, les heures solennelles d'une journée tout entière sous le ciel de l'Inde, ont dû être nommés successivement, et ils ont sans doute été long-temps invoqués séparément, avant que leurs attributs fussent rapprochés ou réunis dans les stances d'un même hymne. Nous allons énumérer les dieux de la lumière qui ont une place marquée dans la poésie du Rig-Véda ; mais nous nous croyons permis de rétablir un ordre naturel qui n'a pu être observé dans les invocations détachées des chantres indiens, l'ordre de la succession des apparitions phénoménales.

La Nuit, *Naktâ*, la sœur de l'Aurore, abandonne l'espace qu'elle a un instant couvert de ses teintes sombres ;

les *Açvinas*, les cavaliers célestes, les jumeaux du crépuscule, sont les hérauts des clartés matinales; quand ils ont paru, l'Aurore, *Ouschas*, répand dans l'étendue des cieux ses vives couleurs : mais bientôt, portée par ses génisses fauves, elle a fui devant les puissances lumineuses du jour. *Indra* est le maître du ciel dont le mortel contemple tous les mouvemens avec une admiration religieuse, mêlée de crainte; il retient dans les hauteurs les eaux du firmament qui sont renfermées dans les flancs des nuages, ou bien il les fait couler sur la terre qui reçoit d'elle la fécondité. *Agni* est le feu, la vie du monde, le Dieu propice qui consume l'offrande des hommes et la porte aux puissances de l'air; son empire s'étend de la terre au ciel; sa force qui est invincible se manifeste sous un aspect tour-à-tour bienfaisant et funeste. *Savitrî*, le Soleil, est la plus haute personnification de la lumière; il est le maître du jour, doué d'éclat, de fécondité, de puissance pour le bonheur des hommes; il est la force génératrice et nourricière qui soutient le monde et entretient la vie de tous les êtres. Telles sont les principales divinités qui représentent dans les hymnes védiques les phénomènes du monde de la lumière; mais leur pouvoir s'exerce en même temps par l'intermédiaire d'agens inférieurs, de satellites qui sont associés à leur existence lumineuse et divine. Les *Dévas* ne constituent pas une véritable hiérarchie céleste, semblable à celle qu'ont pu formuler et décrire dans la suite des temps les auteurs ou plutôt les compilateurs des Pourânas; les génies de la lumière forment une sorte de cycle, qui s'est successivement étendu par l'observation de leurs rapports, ou mieux encore, une chaîne infinie dont les anneaux ont été liés par la déification des moindres changemens observés dans l'état du ciel et dans le cours des astres. Nous placerions ici quelques descriptions qui mettent dans son vrai jour la nature des grands dieux de la religion védique, si nous n'avions déjà essayé

de faire connaître la simplicité et la grandeur de la poésie qui a servi à les invoquer par un choix d'hymnes extraits du Rig-Véda (1). Les traits, sous lesquels y sont décrits les crépuscules, l'Aurore, le Ciel lumineux, le Feu, le Soleil, appartiennent à une large et solennelle inspiration qui reporte l'imagination occidentale au milieu des scènes grandioses de la nature indienne, et qui l'initie aux impressions si profondes, communiquées à l'homme par le spectacle permanent de la voûte céleste et du mouvement régulier des corps dont elle est peuplée. Nous préférons nous étendre davantage sur la place faite dans les chants des Rischis de l'Inde à quelques-unes d'entre les nombreuses personnifications, auxiliaires des *Dévas*.

Il est quelques groupes de divinités védiques dont l'origine peut être aisément rattachée à la conception dominante d'un des grands pouvoirs du monde physique. De ce nombre sont les *Roudras*, multiplications d'un Dieu terrible, impitoyable, dont l'idée, quoique bien moins ancienne, a dû sortir de celle d'Agni : leur histoire a été développée par la mythologie des temps postérieurs; mais dans le Rig-Véda, ils sont encore invoqués collectivement, et leur pouvoir est conjuré comme celui d'êtres redoutables, d'accord avec le rôle funeste attribué à Roudra (2). Il est digne de remarque que le même nom a été prêté plus tard au dieu Çiva avec une valeur plus grande que celle d'une simple épithète; mais il n'est point encore donné aujourd'hui de prouver d'après cela que Çiva a eu place sous ce nom parmi les dieux des hymnes védiques. Dans l'hymne CXIV[e] du I[er] livre, Roudra est loué par quelques traits qui rappellent les invo-

(1) *Etudes sur les hymnes du Rig-Véda, avec un choix d'hymnes traduits pour la première fois en français.* Paris, Benj. Duprat. — Louvain, J.-B. Ansiau. 1842, 1 vol. in-8°.

(2) RIGV., liv. I, hiv. XLIII, st. 1-6; hiv. CXIV, st. 1-11.

cations adressées à Indra ; il est associé aux vents ou *Maroutas*, il est dit leur père ; sa faveur est réputée inspirer la joie (1) ; mais le caractère opposé des autres stances est tiré d'allusions à la froide cruauté d'un dieu ennemi des hommes, destructeur acharné des êtres vivans.

Les Maroutas figurent sans cesse dans les chants des bergers indiens comme personnifications des Vents dont l'empire s'étend aux plaines de l'air ; leur chef est Indra, le maître du firmament, qui les lance comme sa milice fidèle tour-à-tour sur la terre et sur les masses de nuages, qui recèlent dans leurs flancs les eaux bienfaisantes de la pluie. Les Maroutas sont les émissaires d'Indra, les exécuteurs invincibles de ses ordres ; tantôt ils sont renfermés dans les demeures qu'il leur assigne ; tantôt ils s'échappent à sa voix, ils s'élancent dans l'espace qui leur est ouvert, pour mouvoir, ébranler, déchirer et détruire. Ce sont les fils obéissans, mais terribles de cet autre Éole qui combat sans pitié les nuages ennemis : ne serait-ce pas sous ce rapport que l'esprit des poètes aurait cherché à assimiler Roudra et Indra, ou plutôt à les identifier en qualité de chef et de père des Maroutas? Il nous serait facile de prouver l'extension que le génie descriptif a donné au mythe des Maroutas, et l'énergie que les auteurs des hymnes ont su atteindre en célébrant leur puissance impétueuse, si nous ne craignions d'entraver la marche de cette exposition préliminaire par la citation de longs passages que nous fourniraient en abondance les hymnes du Ier livre.

Parmi les forces associées à celle d'Indra ont trouvé

(1) Ibid., st. 6, 9, 11. — Nous n'osons dire si c'en est assez pour déclarer que Roudra, dans ce morceau, « ressemble en plusieurs points à Indra, et paraît en être seulement une autre forme, » comme l'a fait le docteur Adalbert Kuhn, dans un compte-rendu fort précieux de l'ouvrage de Rosen, que nous aurons occasion de citer plus d'une fois (*Jahrbücher für wissensch. Kritik*, Berlin, année 1844, p. 100, note).

place les RIBHAVAS, dont nous avons entrepris d'étudier tout spécialement l'histoire mythique : bien que l'origine humaine de ces trois divinités soit faite pour surprendre dans la foule des déifications naturalistes du Véda, on se rend compte de leur introduction dans le monde céleste par une sorte d'assimilation à la nature des autres *Dévas*. C'est à Indra que le sort des dieux nouveaux est attaché; c'est aux mêmes libations et aux mêmes sacrifices qu'ils prennent part; mais leur séjour dans les hauteurs du ciel n'est pas un état d'inaction, leur jouissance de la félicité n'est pas un repos parfait. Les Ribhavas sont désormais liés à l'existence de Savitri, du divin soleil dont ils sont dits les rayons: nous signalons ici ce fait, seulement pour éclaircir la nature des procédés d'une mythologie naissante, pour montrer de quelle manière les élémens nouveaux du culte védique ont été ramenés par un travail simple et naturel à un même ordre de conceptions, l'action incessante et complète des grands pouvoirs lumineux.

Il est encore dans les élémens de la religion des Védas un genre de divinités qui mérite toute l'attention de l'historien et de l'observateur; ce sont celles qui sont nées de l'allégorie, qui ont appartenu à ces créations de l'esprit qui deviennent de sérieuses croyances dans le premier âge des sociétés. Non-seulement les facultés de l'intelligence, les qualités de l'âme ont reçu des anciens peuples une figure, un corps sensible dans ces créations souvent spontanées, mais encore les jeux et les mouvemens les plus variés de la nature y ont trouvé une expression pleine de vivacité et d'éclat. De même, dans la Grèce et dans l'ancienne Italie, l'allégorie a servi à représenter les moindres modifications de l'univers physique dont les puissances étaient devenues des personnes divines, semblables aux *Dévas* de l'Inde; c'est ce qu'avait compris Denys d'Halycarnasse, quand il disait que « l'on a représenté les opé-

rations des puissances de la nature au moyen de l'allégorie (1). »

Nous prendrons pour exemple de telles allégories dans le Rig-Véda l'invocation des R*ĭtous* ou R*ĭtavas*, qui ne sont autres que des représentations du temps ; nous croyons que leur nom, comme celui de *Ratou* en zend, désigne les grands momens de la durée et ensuite les êtres divins sous la garde desquels ces momens sont placés. L'hymne xv[e] du I[er] livre permet d'établir avec quelque certitude une telle interprétation de leur nom et de leur culte (2) : les R*ĭtous* sont au nombre de trois, et ils sont appelés à la libation du Sôma en société d'Indra, des Maroutas, d'Agni dispensateur des richesses. Divisions de la durée envisagée par rapport à l'observation des usages religieux, ils nous semblent être trois momens de la journée ou bien trois grandes saisons entre lesquelles l'année partage son cours ; peut-être sont-ils à-la-fois les trois momens du jour liturgique, répondant aux trois libations d'institution ancienne, et les trois phases dont se composait l'année des Indiens avant qu'elle fût divisée plus tard en six saisons, que nous voyons célébrées par les poètes sous le même nom de *R*itous (3). Les chantres de l'époque védique auront mis au rang des personnages divins les temps du jour ou de l'année marqués par des sacrifices et par des cérémonies religieuses ; les saisons des rites auront été déifiées comme les rites eux-mêmes ; le sacrificateur, R*ĭtvidj*, est le prêtre

(1) Ὅτι οἱ μὲν ἐπιδεικνύμενοι τὰ τῶν φύσεων ἔργα δι' ἀλληγορίας. — *Archéologie romaine*, Liv. I.

(2) Nous donnons la traduction entière de cet hymne dans l'*Appendice*, n. I, à la fin du volume.

(3) Ces divinités seront au nombre de six dans la foule des Dévas du ciel d'Indra. *Rĭtavan schas tcha dévéndram mûrttimanta upasthitân* (Mahabh. liv. v, v. 356, tome II, p. 98, éd. Calc. — *Indravidjaya*, v. 258, éd. Holzmann, p. 17).

qui accomplit les cérémonies aux saisons prescrites. Il ne paraît pas douteux que la déification des momens consacrés n'ait été possible qu'à une époque où la pratique des sacrifices avait atteint une forme assez fixe et assez régulière. Il devient évident que les deux termes de R*itou* et de *Ratou* qui se rencontrent dans une même signification avec une merveilleuse justesse, appartiennent au patrimoine antique des deux langues sœurs, le sanscrit des Védas et le zend des livres de Zoroastre : le rapprochement sur lequel avait insisté il y a plusieurs années M. Eug. BURNOUF se trouve confirmé par une des premières pages de la poésie des Rischis (1). La formation du mot R*itou* est parfaitement d'accord avec le sens qu'il affecte dans des textes fort anciens : car, il a emporté l'idée de *division*, de *partie*, appliquée au temps en général (2). Les écritures de la Perse, comme il a été observé plus haut, offrent un emploi analogue du même terme ; *Ratou* désigne les temps dans une acception très large, et particulièrement les cinq parties du jour, et les cinq *Gâhanbars* ou jours épagomènes (3) : si la même expression a reçu en second lieu la signification de *grand*, de *maître*, ainsi que l'a remarqué M. Burnouf, c'est parce que la doctrine de Zoroastre, dans laquelle les divisions du temps jouent un rôle si important, « en a fait des *génies*, des *chefs*, auxquels sont soumises les diverses parties de la durée que leur nom désigne. » Le Magisme, dont les livres ont en partage une ordonnance systématique qui manque nécessairement aux chants du Véda, a donné à ces

(1) *Commentaire sur le Yaçna, l'un des livres religieux des Parses*, tome I (Paris, I. R. 1833, 4°), p. 17–20.

(2) Voir l'étymologie comparée du mot dans l'*Appendice*, n° 2.

(3) Ce sont les cinq derniers jours de l'année, appartenant à la célébration du sixième des *Gâhanbars*, et nommés *Farvardians*, ou jours des *Fervers*, parce que les âmes sont censées visiter alors leurs proches sur la terre.

personnes nées d'une allégorie une organisation régulière répondant à celle de la société arienne ; il a composé des chefs du temps une sorte de hiérarchie religieuse et guerrière, comme celle de ses royaumes terrestres. Le calendrier liturgique des Perses présente une série de fêtes par lesquelles les différentes parties de l'année sont consacrées solennellement au souvenir de la création et des opérations divines; six fêtes du nom de *Gâhanbars* ont été célébrées par Ormuzd après chacune des six époques de la production de l'univers; ces mêmes fêtes ont été solennisées sur la terre par ses adorateurs en commémoration de ses actes à l'époque du retour régulier des saisons. Le cours de l'année est divisé en deux portions de six mois chacune, portions opposées l'une à l'autre, comme la terre l'est au ciel et le mal au bien (1).

Quoique la religion des Perses ait été fondée sur une étude peut-être plus précise de l'astronomie que celle qui a servi à établir les prescriptions du Védisme, nous croyons qu'il n'est pas sans utilité de lui emprunter quelques points de comparaison qui sont de nature à expliquer la formation du groupe allégorique des Ritous. Sans parler de l'invocation successive des « *Gâhanbars* saints et grands », génies du temps et de la production, nous signalons dans le *Yaçna*, qui est la liturgie du Zoroastrisme, une première suite d'invocations qui se rapprochent bien davantage du sujet que nous envisageons : ce sont des invocations adressées aux trois momens de la journée, qui sont placés sous la protection de trois chefs ou génies; nous les reproduisons en suivant l'interprétation plus exacte que M. Burnouf en a donnée après la traduction d'Anquetil du Perron (2) :

(1) V. Guigniaut, *Religions de l'antiquité*, tome I, p. 336, ibid. note 6, p. 709, suiv.

(2) *Commentaire*, tome I, p. 176, suiv. — Ch. 1er. *Yaçna*, §§ IV et du V, § X, § XIII.

Le prêtre officiant prononce ces paroles dans la cérémonie : « J'invoque, je célèbre les parties du jour (génies), « maîtres de pureté, OSCHEN (*Uschahina*), pur, maître de « pureté. » Le Gâh *Oschen* est la partie du temps qui répond au jour naissant ; son règne commence à minuit et finit à la pointe du jour : c'est la période de la seconde partie de la nuit, d'après Nériosengh, auteur d'une version sanscrite du Yaçna. Le nom d'*Oschen* présente une merveilleuse concordance avec le nom sanscrit de l'Aurore, *Ouschas*, qui a dans les hymnes indiens une part de louanges qui n'est pas la moins belle et la moins poétique (1).

Les formules qui suivent cette première invocation personnifient de simples qualités ; mais ce genre de personnifications paraît n'être que secondaire, et il est probablement postérieur à l'institution primitive du culte, dont il est souvent possible de retrouver la pensée première dans le sens des mots qui expriment des données accessoires : il s'entend que nous n'avons point à citer ici de telles formules dans toute leur étendue.

Le prêtre du Magisme poursuit en ces termes : « J'in- « voque, je célèbre RAPITAN (*Rapithwina*, le milieu du « jour), pur, maître de pureté. » — « J'invoque, je célèbre « OSIREN (*Uzayéirina*, la partie postérieure du jour), pur, « maître de pureté. »

Nous ajoutons à ces trois invocations, qui nous semblent apporter quelque éclaircissement sur la place faite aux *Ritous* à côté des antiques *Dévas* de l'Inde, la citation de quelques passages qui attestent la consécration solennelle

(1) Le mot doit être rapporté au même thème, USCHAS, *uschâs*, d'où s'est formé le zend *uschahéna*, *uschahina*, à l'aide d'un suffixe *éna* ou *ina* ; ce mot est dans le même rapport avec le thème que le sanscrit *uschasya* (*Comment.*, p. 179-82).

et complète des divisions du temps (1) : « Je célèbre, dit le « sacrificateur, les mois, maîtres de pureté, la nouvelle lune « (génie) pur, maître de pureté. . . . . J'invoque, « je célèbre le maître élevé qui est maître de pureté, les « maîtres (qui sont) les jours, les portions diurnes, les mois, « les époques de l'année (les *Gâhanbars*), les années (gé-« nies) qui sont maîtres de pureté. . . . . . . »

Si nous revenons maintenant aux divinités du Rig-Véda, c'est pour définir quelle place est restée dans le culte aux élémens cosmiques à la suite des phénomènes lumineux, que nous avons d'abord essayé de décrire. Le Ciel et la Terre se présentent comme deux puissances toujours unies, et presque toujours invoquées à-la-fois par un seul nom, *rôdasí*, ou par un même composé, *Dyâvâprĭthivî :* « Père et Mère » des êtres, comme s'expriment les textes, ils veillent au salut de tout ce qui respire. L'opposition que le Magisme a constamment établie entre la Terre et le Ciel, comme entre le mal et le bien, n'apparaît pas dans les invocations des poètes védiques, qui sont liées le plus souvent à l'invocation d'autres divinités dans des formules servant de refrain à une série d'hymnes (2). Le nom de VAROUNA a encore dans le Véda une signification très large qu'il a perdue dans la suite des temps; Varouna n'est pas encore le dieu de la mer, le Neptune indien, comme dans la mythologie des épopées : c'est un dieu céleste, associé souvent à Indra dans ses opérations, et rapproché aussi de Mitra, puissance lumineuse qui a plus tard déchu du rang des Dévas.

(1) *Yaçna*, ch. I, § XIX, § XXXVIII et § XLVI. — *Commentaire*, p. 289, p. 563, p. 572.

(2) L'hymne CV du livre Ier (VIIe lecture) est adressé à ces deux déités, à *Dyâvâprĭthivî*, ainsi que les hymnes IIe et IIIe du liv. II (IIIe lecture); leurs noms, ainsi séparés : *prĭthivî uta dyâuh*, font partie de la formule qui termine plusieurs hymnes du Ier livre (par exemple, les hymnes XCIV à XCVIII, C à CXV), VIIe et VIIIe lectures.

Quelquefois deux noms viennent se confondre sous la forme d'un duel, *Mitrâvarounâ ;* ils figurent aux adorateurs de la lumière le jour et la nuit par un contraste qu'a exprimé sous des formes multiples une religion née d'une astronomie grossière (1) ; plus souvent ils semblent figurer le rayonnement de la chaleur du jour et par une apparence de contraste les flots d'une pluie fécondante (2). Le mythe qui a été mieux dessiné peu-à-peu paraît avoir sa source dans une grande attribution digne d'un être céleste, celle de gardien des eaux du firmament : ainsi s'explique la valeur primitive du nom de *Varouna*, celui « qui couvre » le ciel de nuages, qui retient les eaux dans les immenses réservoirs de l'espace éthéré (3) ; ainsi devient évident le rapport qui unit étroitement ce pouvoir divin au pouvoir d'Indra. Une merveilleuse affinité lie d'autre part, comme on l'a remarqué, le nom sanscrit de *Varouna*, large soutien de la voûte céleste,

(1) D'après un texte poétique cité dans le liv. IV (ch. X), de l'*Aitarêya Brâhmana* (ROSEN, *Annotationes*, p. 10).

(2) Telle est la portée des prières que renferme la troisième section du second hymne du 1er livre à Mitra et Varouna. Nous y remarquons cette stance : « Mitra et Varouna, vous qui accumulez les eaux, vous qui remuez les eaux, vous pénétrez d'eau ce grand sacrifice. »

(3) Le nom dérive de la R. VRÏ, signifiant à-la-fois *couvrir* et *renfermer*. — Nous relevons ici un seul passage dont le contenu est fort curieux (RIGV. I, h. XXIV, st. 7) : « Dans l'*air* sans fondement, le lumineux VAROUNA, *doué* d'une force pure, possède en haut l'abondance de la *lumière* bien aimée : les *eaux* se tiennent en dessous ; mais au-dessus est leur base ; pour nous, que les rayons soient placés dans l'intervalle ! » N'y a-t-il pas dans cette stance descriptive la distinction des eaux supérieures et des eaux inférieures, dont Varouna est le gardien ? Ce Déva tient les grands réservoirs des eaux au-delà de l'atmosphère où il règne ; d'autre part, il entretient les immenses bassins des eaux terrestres par d'abondantes pluies : les deux masses d'eaux sont séparées par l'atmosphère lumineux, reflétant au loin les clartés que projettent les corps célestes. — Le contexte du passage, qui porte les mots *nîtchînâh sthur*, permet de l'expliquer naturellement en sous-entendant le nom féminin des *eaux* (*âpas*).

au mot Οὐρανός, nom antique du Ciel dans les cosmogonies et les théogonies de la Grèce.

La déification des grandes eaux n'a pas manqué au naturalisme védique; le cours des fleuves a été décrit avec complaisance et prédilection par ses poètes; sept fleuves sacrés figurent dans les mythes de ses dieux. Il est dit à Indra (1): « Tu abandonnas à leur cours les sept fleuves! » Sans toucher ici à une question précieuse d'antiquité géographique, nous croyons devoir faire observer la valeur primitive du mot *Sindhou;* il a dû signifier long-temps un courant, un fleuve au large lit, et bientôt après la masse des eaux courantes, les mers, l'Océan (2) : c'est, nous semble-t-il, dans cette acception de la réunion des grandes eaux, que *Sindhou* a pris rang parmi les divinités qui reçoivent une adoration collective de quelques chantres du Rig, par exemple dans la formule déjà citée : « Puissent nous accorder cela en abondance « Mitra, Varouna, Aditi, Sindhou, la Terre et le Ciel! » Le mot dont la signification a été ainsi agrandie jusqu'à l'Océan divinisé est cependant le nom du fleuve qui a marqué toujours pour les anciens les frontières de l'Inde et qui a fourni à l'Occident le nom de la race Hindoue, resté universel jusqu'aujourd'hui chez les nations civilisées. Il est infiniment curieux de retrouver dans la langue védique une démonstration aussi précise des points d'occupation qui déterminent la route et le passage des conquérans du sol; on ne peut se

(1) Rig., liv. 1, h. 32, v. 12. Cfr. h 35, v. 8, h. 72, 8.—Voir la formule qui servait à l'invocation des fleuves dans l'essai de Colebrooke sur les cérémonies religieuses (*Misc. Essays*, tome 1, p. 137); M. le docteur Roth l'a plus rigoureusement interprétée en dernier lieu dans ses dissertations sur le Véda (p. 136-38).

(2) Le pluriel *sindhavas* est un des synonymes de *Nadî*, fleuve (*nighantou*, 1, 13). Cfr. Rigv. 1, 32, 12. 35, 8. 61, 11. Le singulier et le pluriel du mot s'appliquent également à l'Océan, à la mer, et reçoivent *samudra* pour équivalent ordinaire dans les scholies. Cfr. Rigv. 1, 462, 8. Ils signifient quelquefois les eaux en général: ibid., 34, 8, 52, 14.

refuser à croire que le *Sindhou*, le *Hĕndu* des textes Zends, le *Hidhus* des inscriptions monumentales de Persépolis (1), l'Indus de la géographie européenne, ait été l'un des fleuves réputés sacrés, sur les bords desquels se sont arrêtées longtemps les migrations des Ariens, et que la vénération des peuples se soit reportée vers « le plus abondant des réservoirs d'eau » qui leur fût connu au milieu des terres (2). Quoique le nom de ce fleuve ait perdu de son prestige quand le centre de la civilisation brâhmanique fut porté dans les régions voisines du Gange, l'usage en quelque sorte primitif du mot *Sindhou*, auquel répond le nom ethnographique de *Saindhavas*, est un garant de cette vérité historique, que les rives de l'Indus, qu'avoisinaient de grands pâturages favorables à l'éducation des chevaux, ont été une première station dans la marche des colons étrangers, et d'ailleurs les interprètes indiens le croient désigné dans l'antique formule déjà mentionnée, comprenant les sept fleuves sacrés (3).

Les Eaux sont nommées en général *âpas*, *nadyas*, dans les textes védiques (4) ; elles ne sont pas douées par l'esprit des poètes du même degré de puissance qu'ils attribuent aux grands corps lumineux, aux antiques Dévas ; mais elles paraissent avoir été associées dans de semblables invocations à tous les êtres dont l'homme enfant, le pasteur hindou,

(1) Lassen, *die altpersische Inschriften*, 1845, p. 62, 176.

(2) *Apasâm-apastamâ*. — Hymne à Sindhou, dans le xe livre du Rigv. (6, 7). V. Roth, ibid.

(3) Elle est insérée dans le Nirukta (ix, xxv), et se trouve déjà citée textuellement par M. le docteur Kuhn dans sa critique des *Etudes* (*Jahrb. für wissensch. Kritik*, nov. 1844, p. 800) : le *Sindhou* y serait compris sous le nom de *Suschômâ* (la rivière aux flots coulant bien ou qui déverse bien ses eaux). — Voir sur l'extension de la population arienne au Nord de l'Inde Lassen, *Indische Alterthumskunde*, tome i, p. 533, suiv. (Bonn, 1844, in-8°).

(4) *Nighantou*, v. ii (noms des divinités, *dévatâs*, ou des objets consacrés).

voyait l'espace peuplé autour de lui. Les Eaux sont appelées à la suite des puissances célestes pour concourir au bien-être des habitans de la terre; elles communiquent la fécondité, donnent la force et rendent la santé à tous les êtres vivans (1) :

« Elles s'avancent par *leurs* voies, ces mères propices à ceux qui sacrifient, — remplissant d'une douce *saveur* le lait *des troupeaux!*

« Elles, qui subsistent auprès du soleil ou qui ont le séjour commun avec le soleil, — qu'elles fassent avancer notre sacrifice!

« J'invoque les Eaux lumineuses (*apô dêvî*), où boivent nos troupeaux : — aux fleuves doit être adressé un sacrifice.

« Dans les Eaux est l'*Amrĭta* (l'immortalité), dans les Eaux est le remède : à la louange des Eaux, prêtres (*Dêvâ*), soyez attentifs (2)!

« Dans les Eaux, m'a dit Sôma, *résident* tous les remèdes, et Agni portant bonheur à tout, et les Eaux guérissant tout!

« Eaux! répandez en mon corps un remède préservateur *du mal*, pour que j'aperçoive long-temps le soleil! »

Il n'est pas besoin de redescendre jusqu'à l'époque des cosmogonies élaborées par les philosophes et développées diversement par les poètes, pour constater quel ascendant général a eu dans l'Inde la notion de l'existence primordiale

(1) Rigv. I, h. XXXIII, st. 16-21.

(2) Le *Yadjour-Véda* contient une rédaction différente du même distique dans la IXe lecture, récemment publiée par M. le docteur Albrecht Weber, sous le titre de : *Vâdjasanéya-Sanhitae specimen cum commentario* (partic. prior, Breslau, 1846; in-8°). Le sixième distique de cette lecture relative au sacrifice dit *Vâdjapéya* est ainsi conçu (Ibid., p. 6, annot. p. 18) : « Dans les eaux est l'*Amrĭta*, dans les eaux est le remède suprême : et, dans les portions des eaux dignes de louange, soyez pourvus de nourriture, ô coursiers! » Cette interprétation ressort des termes du glossateur Mahidhara, dont l'éditeur a tiré partout un scrupuleux profit.

des Eaux ; on est certainement autorisé par des textes de cette nature à la mettre au nombre des croyances de l'antiquité indienne. On ne peut non plus qu'être frappé de l'accord que la Grèce montre avec l'Inde dans le mode d'exposer et d'appliquer cette même notion : les Eaux génératrices, que le poète Hindou invoque du nom de *mères*, figurent dans les épopées cosmogoniques des Hellènes, au nombre des élémens primitifs de l'univers, et les chantres de l'âge homérique ont encore représenté l'Océan et Téthys comme les auteurs du monde (1). L'empire de la tradition a fait proclamer par le chef des physiciens d'Ionie, Thalès, l'Eau, le principe de toutes choses, et l'on entend Pindare, interprète fidèle de l'enseignement religieux, préluder à ses chants en célébrant l'excellence de l'Eau (2). Les passages que nous avons traduits attestent que les Ariens avaient consigné dans le Véda la même croyance, long-temps avant que, dans la cosmogonie qui sert de début au livre de Manou, les eaux fussent décrites comme la première création de Brahma qui est dit « se mouvant sur les eaux » (*Nârâyana*) : on ne peut traiter comme quelque chose d'arbitraire une opinion vénérée unanimement par les anciens peuples et recevant de chacun d'eux une étonnante perpétuité.

Après avoir lu les aperçus qui précèdent sur la constitution du sabéisme indien, on est porté naturellement à chercher un chef, un maître, une puissance suprême parmi tant de *Dévas* appelés tour-à-tour ou bien tous à-la-fois aux libations de chaque journée ; cependant, que l'on considère en lui-même le syncrétisme grossier qui les a successivement créés, et l'on ne sera pas étonné qu'il n'ait pu donner à son

(1) Sans recourir à des citations qui devraient être trop nombreuses, nous nous appuyons en cette circonstance sur le témoignage d'Aristote qui invoque l'autorité des hommes des plus anciens temps et, avec eux, des premiers *théologiens* (*Métaphysique*, liv. I, ch. III).

(2) Ἄριστον μὲν ὕδωρ — 1re *Olympique*, st. I.

œuvre l'unité qui n'est entrée dans aucune religion païenne, si ce n'est par un second travail, travail de fusion et de synthèse accompli par l'esprit philosophique. Les Rĭschis de l'Inde ancienne ont groupé les personnifications qu'ils avaient chantées sous le seul titre de *Viçvé-dêvâs*, « tous les Dieux (1); » mais ils n'ont pas songé à établir entre ces maîtres de la force, comme ils les appellent, un lien de hiérarchie, qui représentât l'inégalité vaguement conçue de leur existence et de leur pouvoir; c'est à peine si l'on observe quelques traces d'une distinction faite par les Rĭschis, du moins à une certaine époque, entre les dieux réputés d'institution primitive et les dieux d'origine plus récente, comme on en trouve dans cette strophe (2): « Adoration « *soit* aux grands Dévas, adoration aux Dévas inférieurs; « adoration aux Dévas jeunes; adoration aux Dévas âgés!... « Que je n'interrompe jamais la louange de *toute* excellente « *divinité*, ô Dévas! » Si les auteurs des hymnes n'ont pas eu et n'ont pu avoir en vue une distinction plus précise des personnages divins, il s'est formé après eux, même avant les siècles de spéculation et de théosophie, une sorte de compromis religieux au sujet des trois divinités du Véda, que l'on pourrait appeler les plus anciennes et les plus puissantes : par une fiction qui ne répugne aucunement à la conscience mythologique des premiers âges, Agni, Indra, Savitri ont été investis tour-à-tour de la puissance souveraine et absolue sur tout ce qui existe; ils ont été considérés comme se succédant en quelque manière dans l'exercice de cette puissance, et d'autres fois comme étroitement unis l'un à l'autre dans leur action fécondante et conservatrice.

(1) Rigv. I, h. III, § III. Les trois stances ont été traduites dans les *Etudes*, p. 95

(2) Rigv. I, h. XXVII, st. 13. C'est l'invocation par laquelle le Rĭschi Sounahçêpa termine un hymne à Agni, qui l'avertit de s'adresser à tous les dieux.

Le dieu du Feu, Agni, ne cesse de manifester son antique nature par sa force irrésistible; implacable dans sa marche, il agit en tout et toujours; il pénètre partout pour conserver ou pour détruire. Le dieu du Ciel, le maître des vents, *Indra* porte-foudre, règne dans les vastes régions de l'air qui entourent de toutes parts le monde terrestre. *Vâyou*, le Vent, est une autre forme d'Indra; c'est pourquoi l'exégèse a d'ordinaire identifié ces deux divinités dont les prières chantées avaient distingué les noms. Dans les hauteurs des cieux domine *Soûrya*, le soleil générateur (*Savitrî*), le nourricier universel (*Poûschan*), le principe vivifiant de la nature, l'illuminateur des intelligences. Tels sont les trois grands dieux que le culte védique avait associés en âge, en dignité et en pouvoir, et dont la science brâhmanique, à peine sortie de l'enfance, dans ses premières tentatives, a consacré l'alliance comme un dogme bien acquis. Il deviendra un jour plus facile de reconnaître, à l'aide des livres théologiques rattachés au Véda, différentes époques de la génération des anciens dieux: aujourd'hui, il nous est au moins donné de déterminer avec une certitude morale, la distance de conception qui sépare les *Dévas* de création primitive, pour ainsi parler, des divinités dont le culte a plus tard grandi dans les royaumes indiens jusqu'au point de constituer une religion nouvelle. Nous nous bornons ici à mettre en opposition les noms d'Agni et de Vischnou, qui apparaissent aux deux extrémités de la formation du védisme; tandis que le dieu du Feu est glorifié dans les plus anciens hymnes, Vischnou n'est nommé dans le recueil sacré qu'à de longs intervalles, et dans les parties qui semblent les plus modernes; nulle part, il n'a le rang de dieu suprême, avec les attributs métaphysiques que les écoles et les sectes ont groupés autour de son nom. L'antithèse que nous voulons établir ici d'une manière générale, se trouve formulée dès le début de l'*Aitaréya Brâhmana*, ouvrage liturgique et légendaire ap-

partenant au Rig, dans les termes suivans, qui tranchent la question d'ancienneté (1) :

« Om ! AGNI *est* le plus bas des dieux, VISCHNOU le plus « élevé : dans leur intervalle sont placées toutes les autres « divinités ! »

Om ! Agnir-vâi dévânâm-avamo VischNUH paramastad-antaréNa sarvâ anyâ dévatân ||

L'exégèse des Brâhmanes. bien qu'elle n'ait pu prouver l'origine uniforme du recueil des prières védiques et s'appuyer sur la composition systématique de ces poésies, a essayé d'attribuer un domaine spécial aux trois grandes divinités que nous venons de nommer à l'instant ; elle a placé le séjour d'AGNI sur la terre, celui d'INDRA ou Vâyou dans l'air, et celui de SOÛRYA dans le ciel. C'est ce que nous apprend un passage remarquable du travail critique de Yâska, intitulé NIRUKTA ou NIRUKTI (2) :

Tisra éva dévatâ iti nâiruktâ AgniH prithivi-sthâno Vâyur-véndro vântarikscha-sthânaH Sûryo dyusthânastâsâm mahâbhâgyâd-ékâikasyâ api bahûni nâmadhéyâni bhavanti ||

Le célèbre interprète de l'antiquité védique, après avoir assigné à chacun des trois dieux son empire naturel, ajoute qu'ils ont l'un et l'autre plusieurs noms en raison de leur haute souveraineté ; il semble considérer les autres divinités plutôt comme des apparitions ou des manifestations de ce Dieu suprême. Evidemment ce sont là des vues qui pouvaient convenir au travail de simplification et de rappro-

(1) Liv. I, sect. I, Ms. de Paris, D. 197.

(2) Liv. VII, c. V. — Ce passage a été transcrit d'après le Ms., n° 85, de la collection Chambers par M. le docteur Kuhn dans son travail sur le *Rig-Véda* de Rosen (*Jahrb. für wiss. Kritik*, 1844, p. 95-96).



chement, entrepris de bonne heure par le brâhmanisme sur les sources les plus anciennes ; mais certes, elles n'appartiennent pas à l'âge reculé auquel il faut reporter la création des principales divinités du Véda. Tout arrangement qui ressemble à l'unité d'un corps de dogmes est né dans le cours des siècles d'une application réitérée de la réflexion aux rapports et aux analogies des phénomènes déifiés : c'est ainsi, nous semble-t-il, qu'ont été conçues les invocations du Rig-Véda à INDRA et à AGNI, qui sont non-seulement associés comme deux frères, mais encore assimilés par un nom unique, *Indrâgnî*, confondus pour ainsi dire en âge et en pouvoir, glorifiés pour la même force et pour les mêmes actions (1).

Un autre point de vue dans lequel on pourrait retrouver des circonstances locales et des vues personnelles aux chantres a consisté à faire prédominer l'un des trois grands dieux sur les deux autres : d'après certaines séries d'hymnes, AGNI semblerait être le pouvoir prédominant, le feu pénétrant tout, la vie universelle des êtres (2). Dans d'autres séries de chants poétiques, INDRA serait le dieu suprême et sans rival, le maître du ciel, commandant à une infinité de puissances subordonnées ; il y apparaît en effet sous les traits d'un autre Jupiter, vainqueur des Titans et possesseur jaloux de l'Olympe. Si l'on s'en tient à la lettre de quelques hymnes, Indra est la puissance agissante, dont toutes les autres puissances du ciel sont seulement les ministres, et c'est à lui seul que reviennent les louanges qui

(1) Voir les hymnes CVIII et CIX[e] du livre 1[er], aussi remarquables par l'expression poétique que par cette identification de deux grandes divinités, ainsi que l'h. XXI[e] du même livre.

(2) Voir les hymnes de la V[e] lecture (1[er] liv., h. LXXV LXXXIX), adressées à Agni, avec l'accent inspiré de l'admiration, par Gôtama, Nôdha et d'autres Rischis de la même famille. Voir aussi les hymnes à Agni qui ouvrent presque toujours une section nouvelle dans le 1[er] livre du Rig.

leur sont adressées (1) : lui-même, il est immense, il est le dieu remplissant tout, et à cet égard on pourrait l'appeler le premier-né du panthéisme indien, quoiqu'on retrouve çà et là dans ses louanges les caractères essentiels d'une divinité créatrice (2) :

« *Résidant* aux confins de cet espace éthéré, fort de ta « propre force, *maître* d'une intelligence invincible, ô Indra, « tu as fait pour *notre* bien la terre, image de ta puissance : « tu environnes et tu possèdes l'atmosphère, l'air, le « ciel.

« Tu es l'image de la terre; tu es le soutien du *ciel* im- « mense, *plein* d'une force resplendissante; tu remplis l'air « de ta grandeur : certes, personne n'est semblable à toi.

« Toi que le ciel et la terre ne peuvent contenir, *toi* dont « les torrens de l'air (les masses des nuages) n'atteignent « point la limite, *personne ne possède ta force*, tandis que « tu combats avec joie [*Vrĭtra*] *retenant* pour lui les eaux « de la pluie : seul, tu as fait complétement tout *ce qui* « *existe* autre *que toi!* »

Dans plusieurs passages des hymnes, la poésie fait agir Indra en maître absolu du firmament : « Loué par les fils d'Angiras, ô *être* admirable! tu as repoussé l'obscurité par l'Aurore, par le Soleil, par ses rayons : tu as manifesté au loin la hauteur de la terre, ô Indra ! tu as soutenu la base resplendissante du ciel (3)! » Ailleurs, le même Indra est comparé au soleil en force et en éclat : « Comme le Soleil, disent les chantres (4), dans la région de l'air supérieure et vénérable, il a supporté le ciel et la terre, *fort* de ses belles actions! » Ailleurs encore, Indra ramène et soutient le

(1) Rigv. I, h. VII, st. 7.
(2) Rigv. ib., h. LII, st. 12-14.
(3) Rigv. I, h. LXII, st. 5.
(4) Cfr. ib, st. 7.

Soleil dans les hauteurs du ciel pour qu'il voie tout, pour qu'il éclaire l'univers (1).

Le soleil, à son tour, reçoit des poètes les attributions de la divinité suprême; il remplit l'espace, il anime tout ce qui existe :

aprâ dyâvâprĭthivî antarikscham sûrya âtmâ djagatas-tasthuschaç-tcha ||

« Il a rempli le ciel, la terre *et* l'air, Soûrya, âme (*âtmâ*) « de tout ce qui se meut et de tout ce qui ne se meut « pas (2)! »

Le Soleil suit de près l'Aurore étincelante; ses coursiers rapides et généreux ont bientôt atteint le haut des cieux; ils ont en un instant fait le tour du monde, et, quand il dételle ses coursiers, les ténèbres se répandent promptement sur l'univers : « C'est là, s'écrie le poète, la splendeur divine du Soleil, c'est là sa grandeur (3)! »

Tat-sûryasya dévatvam tan-mahitvam.

N'est-ce point le Soleil, l'excellent *Prĭsni*, qui, dès le commencement des âges, a illuminé les Aurores (4)? « C'est lui, lisons-nous dans un texte non moins anti- « que (5), c'est Prisni, qui s'avance dans sa marche in-

(1) V. par ex. Rigv. I, h. LI, st. 4, h. LII, st. 8. — Nous croyons que le datif *driçé* a ici un sens actif, dont Rosen n'a pas tenu compte en traduisant le mot de telle manière : *ut conspiceretur*; la valeur passive du même terme pourrait être mieux soutenue en d'autres endroits (par ex. h. L, v. 1 et 5).

(2) Rigv, I, h. cxv, st. 1. — Voir l'h. I., traduit dans les *Etudes*, p. 67-68.

(3) Ibid., h. cxv, st. 4.

(4) D'après un passage de l'*Aitaréya-Brâhmana* (I, 21), cité dans les notes critiques de Rosen, p. LIII.

(5) C'est un hymne très court qui appartient au VIIIe livre du Rig

« cessante, visitant d'abord la mère *des êtres* (la Terre), « puis abordant le Ciel *leur* père ! Elle pénètre au milieu « d'*eux*, sa vive clarté, donnant libre cours au souffle de « l'air ; immense en grandeur, il a manifesté au loin l'es- « pace éthéré : il éclaire *tour-à-tour* les trente espaces « *de la durée !* Un hymne est récité pour cet oiseau *des* « *airs*, chaque matin, dans la succession des journées ! »

Le Soleil, qui avait toujours été loué magnifiquement dans les chants des Rischis, a fourni aux interprètes du Véda l'idée représentative d'un Dieu unique ; ils ont déclaré, il est vrai, que c'est de la réunion des trois Dévas les plus puissans, Agni, Indra et Soûrya (ou Aditya), qu'est formée la *grande âme*, Mahân Atmâ ; mais le plus haut degré de vie, de force et d'éclat, semble avoir été en dernière analyse départi par eux au Soleil d'accord avec cette qualité d'*âme* du monde, sous laquelle il avait reçu d'antiques invocations (1). D'après les interprètes anciens et vénérés dont les commentateurs sont presque toujours les échos passifs, le centre de toute vie, la grande âme a été appelée le Soleil ; « car le Soleil est l'âme de tous les êtres » : c'est la divinité unique, toute puissante, c'est la seule personne divine, dont tous les autres Dévas ne sont en réalité que des fractions ou des portions.

(Lect. VIII, § LVII), et que Roseu a transcrit en lettres latines dans le même endroit de ses notes. — Nous ferons remarquer, dans le texte de la seconde stance, l'adjectif *mahischa* (*vyakhyan mahischo divam*), forme antique qui a dû être usitée dans le sens de grand, immense, et qui se rattache à l'adjectif védique, *mahi*, connu par bien des exemples (Rigv., I, h. 41, 7. 43, 7. 45, 3 et 4. 54, 8) ; elle se trouve dans le *Nighantou* (III, 3) parmi les noms exprimant la grandeur (*mahan-nâmâni*) : on peut lui comparer la forme non moins rare *mâhina* (Nigh., ib.) qu'on lit dans le Rig-Véda (Liv. I, h. 56, 6. h. 61, 1).

(1) Cette explication d'une théologie encore naissante est insérée dans l'*Anaukramanikâ* ou l'index du Rig-Véda ; elle est appuyée sur le texte cité plus haut. Le passage a été traduit en entier par Colebrooke dans son mémoire sur les Védas (*Misc. Ess.*, I, p. 27. — Trad. de Pauthier, p. 314).

Malgré ces efforts qu'a tentés la pensée religieuse des Hindous pour faire régner l'unité et l'harmonie dans les origines de ses croyances, il est impossible de reconnaître que le monothéisme ait persisté dans la période védique sous les apparences du culte multiple des Dévas. Nous ne voulons pas nier que l'idée du vrai Dieu se soit conservée au sein de quelques familles, et même que sa lumière ait brillé dans la conscience de quelques Rischis, dépositaires respectés d'une antique sagesse; mais nous la trouvons étrangère aux élémens d'un culte rendu à la variété infinie des êtres sensibles, et surtout des corps lumineux et de leurs apparitions. Nous ne voyons même pas dans les textes jusqu'ici connus un ensemble de faits qui permette d'ajouter foi à la prépondérance exclusive de l'un ou l'autre des grands dieux dans un culte qui n'avait point de symbole et qui n'a point dû admettre de classification systématique dans les temps de sa libre formation et de son extension continue. Ainsi, en dehors d'une connaissance traditionnelle et mystérieuse du dieu unique qui aura survécu au naufrage de la vérité dans un petit nombre d'âmes, il est vrai et il est juste de dire que le véritable théisme ne subsiste déjà plus dans la première phase des religions populaires de l'Inde. Quand Dieu fut dans la suite des siècles prétenduement réhabilité par la spéculation des écoles brâhmaniques, il ne fut plus pour elles l'Être suprême, l'Esprit créateur; l'idée de liberté se trouva désormais séparée, dans la pensée des philosophes, de l'idée d'intelligence appliquée à la nature divine. Bien que les Oupanischads parlent en plusieurs endroits de l'*âme* par excellence (*Atman*) manifestant par des actes son énergie créatrice, la notion pure de la divinité y est sans cesse obscurcie et souvent même effacée par l'influence d'une *Gnóse* dans laquelle les excès d'une intuition idéaliste se trouvent amalgamés avec une conception toute matérielle du monde; de proche en proche, l'émanation devient le

procédé permanent par lequel la vie divine se manifeste dans la nature sensible comme dans les êtres intelligens; quand vient l'ère de la philosophie indépendante, suite nécessaire du développement des cultes et des institutions dans l'Inde des Brâhmanes, le Dieu personnel s'est retiré même des sanctuaires et des écoles orthodoxes; il s'est perdu dans la foule des dieux vulgaires ou bien il s'est évanoui dans le dieu métaphysique du védantisme, dans le grand Tout, somme des existences et des réalités. Quant à la philosophie rationaliste des Hindous, elle se débarrassera autrement de la discussion du dogme de la nature divine; elle partira de l'idée d'une matière éternelle, seule réalité, seule cause des réalités qui ne sont au fond qu'apparences.

Nous n'avons rappelé cette suite de conséquences formulées par les diverses époques de la spéculation indienne que pour mettre en relief le caractère véritable de l'époque reculée, que nous représentent les Védas, et d'autre part les garanties de véracité dogmatique qui sont inhérentes à ces livres. Il nous semble incontestable que les attributs de l'Être divin ont été d'abord transportés à une multitude d'êtres matériels ou d'allégories, personnifiant la vie de la nature, et que les objets de l'adoration des Hindous encore pasteurs et nomades ont été désignés, individuellement ou collectivement, du nom de *Dévas* ou « resplendissans, » à cause de la supériorité attribuée par ces peuples à toutes les manifestations du principe lumineux dans le monde extérieur.

Quoique des faits indiens, attestés par des sources écrites telles que les parties anciennes du Véda, n'aient pas besoin d'une confirmation empruntée à des contrées étrangères, il n'est pas moins curieux d'en observer la reproduction assez fidèle dans l'histoire mythologique de la Grèce, et les analogies qu'on est amené à établir ont une valeur d'autant plus grande qu'on ne peut supposer la transmission des

mêmes symboles faite aux Grecs par les Hindous ou l'imitation des mêmes procédés due aux rapports de colons intelligens ou de philosophes voyageurs ; il est infiniment remarquable à quel point les grands dieux du paganisme hellénique, Jupiter, Bacchus, Hercule, présentent avec les divinités védiques une ressemblance de parenté (1). Nous sommes conduit à signaler ici, à l'appui de ces opinions, la véritable signification du mot grec θεός, désignant les dieux dans l'usage général de la langue : il dérive sans doute de la même racine DIV (id. DYU), briller, qui a formé le mot sanscrit *Déva* (2), et il a dû comporter très long-temps, dans la pensée des Grecs, la signification identique de *lumineux, resplendissant*, qui s'accordait avec leur notion de l'action divine. Le mot θεός, que la tradition fait remonter jusqu'au temps des Pélasges, n'a cessé de réveiller l'idée de lumière qu'à une époque avancée de la civilisation grecque, quand les souvenirs du naturalisme pri-

(1) Nous réservons à l'*Appendice*, n° 3, quelques traits de ce parallèle entre les dieux les plus anciens de la Grèce et de l'Inde.

(2) Au mot *Déva*, où le *Gouna* est ajouté au radical, a répondu anciennement le grec δαιϝος ou διϝος ; l'influence du son labial aspiré a donné l'aspiration à la première syllabe dans la forme θιϝος, qui a été écrite θεός par la perte du *digamma*, dit éolique. L'adjectif θεῖος semble avoir conservé plus fidèlement la diphthongue étymologique inhérente aux mots dérivés d'un thême commun, et on peut en rapprocher le sanscrit *daivya*, divin. Un autre adjectif, δῖος, a retenu, après la chute de la demi-voyelle *v*, la voyelle *i* devenue longue par compensation. Mais la reproduction la plus exacte de la forme sanscrite dans les idiomes européens est sans contredit le latin *divus* qui a, ainsi que son homogène *divinus*, échappé aux vicissitudes de la prononciation et de l'orthographe du grec. C'est à l'aide d'une racine analogue, DÊV, que l'on peut rapporter à la même conception de la lumière déifiée le sens primitif du mot grec δαίμων, divinité, génie divin, *démon*, et de ses dérivés : le *v* est tombé devant le suffixe, qui est une forme équivalente du suffixe sanscrit *man*. — Voir la série des mots que la langue grecque a tirés des deux thèmes θεός et δαίμων, dans l'ouvrage de M. Th. BENFEY (*Griech. Wurzel-Lexicon*, tome II, p. 209-10).

mitif s'étaient effacés, sinon perdus, dans la masse des esprits : alors seulement, une autre idée plus conforme aux dispositions innées de leur intelligence, l'idée d'ordre a frappé vivement les Grecs, qui ont vu dans les dieux, θέοι, les *ordonnateurs* de l'univers ; le même mot a pris le sens nouveau que lui attribue Hérodote en le tirant de la R. θέω, *poser*, *ordonner*, par une de ces étymologies qui n'ont que l'apparence d'une rigueur grammaticale (1). On sait assez que la perpétuité du même thème, qui avait été ainsi consacré au nom des dieux par les Grecs et par les Hindous, s'est étendue à beaucoup d'autres peuples : c'est là un des faits les mieux constatés par les rapprochemens de la synglosse indo-européenne (2).

Que l'on veuille chercher dans les monumens de l'âge védique quelque principe d'unité religieuse, on n'en découvre pas d'autre, en l'absence d'un dieu unique et personnel, que l'idée perpétuelle et prépondérante de la lumière, source de la vie universelle. La lumière, qui a pu être prise d'abord comme le symbole le plus pur et le plus expressif de la nature divine, a été divinisée dans les êtres qui en sont les dispensateurs permanens, à l'époque où le sabéisme a commencé

(1) *Musæ*, liv. II, ch. 52. Le père de l'histoire grecque nous y apprend que les Pélasges offraient leurs sacrifices et leurs prières aux dieux sans leur donner de nom ou de surnom (ce qui rappelle l'invocation collective des *Dévas* dans les chants védiques) ; ils se bornaient, dit-il, à les appeler *dieux* : θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφεας ἀπὸ τοῦ τοιούτου, ὅτι κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρήγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον.

(2) Si le latin *deus* a subi des changemens analogues à ceux qui ont transformé le grec δειϜος en θεός, il paraît également certain que le mot a la même valeur historique, bien que probablement restée inaperçue par les Romains. Tandis que le zend présente la forme non altérée *daeva*, la famille des langues slaves offre en lithuanien, en lettonien et dans l'ancien prusse les mots d'une fidélité si remarquable : *Diewas*, *Dews*, *Deiws*, et la famille des langues celtiques offre à son tour les mots *Dia* dans l'irlandais, branche du rameau gaelique, et *Duw* dans le rameau cimbrique.

à prévaloir sur l'adoration du vrai Dieu; comme l'ont établi les déductions précédentes, la plus ancienne phase du polythéisme indien, phase dans laquelle l'idolâtrie proprement dite était encore inconnue, n'a pas eu d'autres divinités que les existences lumineuses, maîtresses du ciel, protectrices de la terre, unies entre elles par l'épithète commune de *Dévas*. C'est à l'idée de lumière qu'il faut s'attacher, pour comprendre le point de vue auquel les représentans des doctrines brâhmaniques, dont il a été question plus haut, ont prétendu réduire les croyances anciennes de leur patrie à un dogmatisme essentiellement simple, à un théisme caché sous des noms et des symboles multiples. La lumière est le foyer central où viennent aboutir à-la-fois le pouvoir des plus grands dieux et toute l'activité de leurs satellites, des pouvoirs qui sont placés en leur dépendance et qui remplissent les espaces célestes : la lumière n'est pas seulement la substance dans laquelle ils s'unissent ; elle est aussi la vie au sein de laquelle ils confondent leur nature et identifient leur puissance, l'abîme éternel dans lequel viennent s'absorber leurs personnalités divines. Nous nous bornerons ici à ajouter aux passages du Rig-Véda, cités ou analysés précédemment, une stance du *Sâman* qui nous paraît exprimer avec une étonnante grandeur le syncrétisme que nous venons de caractériser (1):

Agnir-djyotir-djyotir-Agnir-Indro djyotir-djyotir-Indrah | *Sûryo djyotir-djyotih Sûryah*. ||

« Agni *est* la lumière, la lumière *est* Agni; Indra *est* la « lumière, la lumière *est* Indra; le Soleil *est* la lumière, la « lumière *est* le Soleil (*Sûrya*)! »

(1) *Sâma-Véda-Sanhitâ*, texte sanscrit, pub. par le Rév. J. Stevenson London, 1843), lecture IIe, prapâthaka XI (1re partie), st. 8, v. 1, p. 158. — *Translation of the Sanhitâ*, etc., etc. (London, 1842), p. 276.

On conçoit, d'après l'autorité d'un tel passage, dans quel esprit les interprètes des Védas ont affirmé l'identité des trois puissances lumineuses, et comment ils ont formé de la notion de lumière, concentrée à leurs yeux dans l'éclat indéfectible du soleil, la conception synthétique de la *grande Ame*. Cette conception a été soumise au travail successif de plusieurs écoles, et il n'est pas surprenant, quand on sait les témérités et les hardiesses de la métaphysique indienne, qu'elle ait tenté diversement et qu'elle ait réussi dans une certaine mesure, à spiritualiser une conception issue du matérialisme panthéistique, qui est expressément consacré par les prières chantées du Véda. C'est cette notion épurée du Dieu-Lumière que nous trouvons attribuée aux philosophes de l'Inde brâhmanique, par le fameux Origène qui avait puisé aux meilleures sources la connaissance des systèmes orientaux ; le morceau qui est inséré dans son traité intitulé Φιλοσοφούμενα ou *Doctrines des philosophes*, mérite d'être cité en cet endroit (1) :

Αὐτοὶ τὸν θεὸν φῶς εἶναι λέγουσιν, οὐχ ὁποῖόν τις ὁρᾷ, οὐδ' οἷον ἥλιος καὶ πῦρ, ἀλλὰ ἔστιν αὐτοῖς ὁ θεὸς λόγος, οὐχ ὁ ἔναρθρος, ἀλλὰ ὁ τῆς γνώσεως, δι' οὗ τὰ κρυπτὰ τῆς γνώσεως μυστήρια ὁρᾶται σοφοῖς· τοῦτο δὲ τὸ φῶς, ὅ φασι λόγον τὸν θεὸν, αὐτοὺς μόνους εἰδέναι Βραχμᾶνας λέγουσι, διὰ τὸ ἀποῤῥίψαι μόνους τὴν κενοδοξίαν, ὅ ἐστι χιτὼν τῆς ψυχῆς ἔσχατος...... ἀεὶ δὲ ἰδίᾳ φωνῇ θεὸν ὀνομάζουσι, καθὼς προείπομεν, ὕμνους τε ἀναπέμπουσι.... Τοῦτον δὲ τὸν λόγον, ὃν θεὸν ὀνομάζουσι, σωματικὸν εἶναι, περικείμενόν τε σῶμα ἔξωθεν ἑαυτοῦ, καθάπερ εἴ τις τὸ ἐκ τῶν προβάτων ἔνδυμα φορεῖ, ἀπεκδυσάμενον δέ τὸ σῶμα, ὃ περίκειται, ὀφθαλμοφανῶς φαίνεσθαι.

« Ils (les Brâhmanes) disent que Dieu est lumière, non

(1) Nous reproduisons le texte grec d'après l'édition des Œuvres complètes d'Origène, par dom Charles de la Rue, Paris, 1733, tome I (folio), p. 904-5 ; il appartient au chapitre xxive, intitulé : *Des Brâhmanes dans l'Inde.*

point une lumière du même genre que celle qu'on aperçoit, ou bien telle que le soleil ou le feu : pour eux, Dieu est la parole, non point la parole articulée, mais celle de la science suprême, à l'aide de laquelle les mystères cachés de cette science (Gnôse) sont découverts par les sages. Cette lumière, qu'ils appellent le Dieu-Parole, ils prétendent qu'eux seuls Brâhmanes la connaissent, parce qu'ils ont seuls rejeté la vaine opinion qui est la dernière enveloppe de l'âme........ Ils nomment toujours Dieu dans leur propre langue (1), comme nous l'avons dit plus haut, et ils lui adressent des hymnes (2).... La parole, qu'ils nomment Dieu, (ils soutiennent) qu'elle est corporelle et revêtue extérieurement d'un corps, de la même manière, disent-ils, que l'homme porte un vêtement de peau de brebis, mais que, déposant ce corps qui l'environne, elle se montre visiblement aux yeux. »

On ne peut certes refuser une grande justesse à l'exposition que fait le philosophe grec de ces idées étrangères, dans lesquelles on retrouve les principes fondamentaux de la *Gnôse* indienne ; mais elle se rapporte à un âge bien postérieur à l'âge védique, et elle est tirée de sources qui attestent le développement d'une science réellement supérieure aux croyances rudimentaires des chants du Véda. Dans les traités dogmatiques, rattachés à chaque livre sacré sous le titre général de *Brâhmaṇas*, se trouvait déposée une science spéculative, dite DJNÂNA, c'est-à-dire, connaissance par excellence : n'est-il pas évident que le génie spéculatif, se débarrassant peu-à-peu des personnifications divines du pa-

(1) Ce passage prouve combien l'auteur des *Philosophumena* avait été frappé par l'analogie que présente le mot sanscrit *Déva* avec le nom grec de Dieu ; mais il n'a pu être bien compris par les savans qui se sont occupés, dans les derniers siecles, de la critique du texte d'Origène.

(2) L'antiquité des prières métriques, dont nous avons aujourd'hui un double recueil dans le Rig et dans le Sâman, reçoit ainsi un nouveau témoignage d'un des documens précieux de la littérature grecque.

ganisme naissant, et entrant ouvertement dans la voie de l'idéalisme, a cherché l'idée de Dieu dans une lumière ou dans une parole surnaturelle, qui nous rappelle d'une manière éclatante les symboles du monde primitif? Mais le Dieu-Lumière ou le Dieu-Parole des métaphysiciens de l'Inde est un dieu de leur création; ce n'est plus la notion indéfinie de la lumière céleste, que les pasteurs adoraient chaque jour dans leurs chants et conjuraient par leurs sacrifices : c'est l'idée panthéistique du Dieu-nature, possédant la double vie de l'esprit et de la matière, et transformé progressivement par le mysticisme des écoles et des sectes en une intelligence inerte et passive hors de laquelle il n'y a rien. Le BRAHMA du système Védânta est-il autre chose qu'un idéal de l'Etre divin, idéal fort imparfait, impuissant à réaliser des œuvres excellentes en dehors de lui et non moins incapable de délivrer les intelligences qui le cherchent de la crainte d'illusions continuelles et du délire engendré par leurs ardentes, mais vaines aspirations!

§ II.

Nous venons d'énoncer une série de considérations qui mettent dans leur jour naturel les origines et les développemens de la religion qui a précédé dans l'Inde les cultes d'institution brâhmanique; nous ne pouvons maintenant nous abstenir d'y ajouter quelques réflexions et quelques aperçus concernant l'esprit et le but dans lequel sont conçues les relations de l'homme avec les *Dévas* et les invocations qu'il leur adresse.

L'être de Dieu, comme on vient de le voir, a été détruit de fait par le naturalisme des Védas, et il n'est resté d'une vérité, fondement de toutes les autres, qu'une notion vague et imparfaite, faussement appliquée par l'intelligence des peuples. L'existence divine n'est pas niée, mais comme elle est rapportée à ce qui n'est pas elle, comme elle est dispersée dans la multitude des choses, pour ainsi parler, elle cesse d'être en perdant sa nature, en sortant de ses lois. Le Dieu des Rischis et des pasteurs s'est caché dans les forces et dans les phénomènes du monde extérieur; il s'est multiplié comme principe intelligent qui anime les diverses manifestations de la lumière fécondante.

Qu'il soit permis d'éclaircir ce sujet par le contraste que présente avec le culte des *Dévas* la conception d'Ormuzd, telle qu'elle a été consacrée et nettement formulée par la loi religieuse de la Perse ancienne. Il faut bien attribuer la différence qui ressort d'un semblable parallèle à une autre cause qu'à l'action personnelle d'un législateur habile, coordonnant, ainsi que l'a fait Zoroastre, les élémens épars de grandes et anciennes doctrines; il est indispensable de faire à cet égard une large part à la persistance de croyances primitives sur Dieu et sur l'homme moral, persistance qui a dû être plus longue et plus efficace dans l'Arie persane que dans l'Arie indienne, et qui a dû exercer dans la première de ces contrées plus d'influence sur la vie sociale. L'idée de lumière qui désignait le bon principe, le bien, chez les Perses comme chez les Égyptiens, a servi aux premiers à définir la nature supérieure d'Ormuzd, le Dieu créateur et conservateur; elle n'a pas été prodiguée dans le Magisme à un nombre indéfini de puissances divines. Nous ne ferons ici que citer la prière solennelle qui ouvre le 1er chapitre du *Yaçna* (1) :

(1) ZEND-AVESTA, *ouvrage de Zoroastre*, trad. par Anquetil, tome 1, 2e partie, p. 81 (Paris, 1771). — Voir, dans le *Commentaire sur le Yacna*,

« J'invoque et je célèbre le créateur AHURA-MAZDA, lu-
« mineux, resplendissant, très grand et très bon, très par-
« fait et très énergique, très intelligent et très beau, éminent
« en pureté, qui possède la bonne science, source de plaisir,
« lui qui nous a créés, qui nous a formés, qui nous a nour-
« ris, lui le plus accompli des êtres intelligens ! »

Les êtres divins du Rig-Véda ont été envisagés par les Aryas pasteurs comme doués d'une vie incessante et inépuisable, supérieure à la vie fragile et incertaine de l'humanité; ils ont été réputés en même temps les dispensateurs de la vie, qui pénètre tous les êtres et qui se manifeste dans l'homme par les signes d'une activité intelligente et avec les caractères de la conscience. Un nom antique des dieux hindous exprime cette possession d'une vie excellente et forte : c'est le nom d'*Asouras* qui a dû signifier d'abord les possesseurs de la vie, du souffle de vie (1), et qui figure plusieurs fois dans les hymnes déjà publiés comme une dénomination commune aux *Dévas* de premier ordre, Varouna, Indra, Savitrî. Ce nom qui nous révèle une des idées principales attachées à l'existence des êtres supérieurs, maîtres de la vie, n'a dû perdre son sens naturel qu'à la suite d'une révolution religieuse qui a mis fin au règne exclusif des croyances védiques; alors seulement le mot fut dépouillé de sa valeur hiératique qui avait cessé d'être bien comprise, pour affecter un autre sens, celui de génies mauvais, de

la traduction nouvelle de M. Eug. Burnouf que nous avons ici reproduite, tome I, p. 146.

(1) Le mot est formé du subst. masc. *asu*, au moyen du suffixe *ra* (mens, spiritus, halitus. — R. AS, être); il est resté d'un emploi fréquent en composition dans la langue classique, avec le sens de vie, souffle vital : *gâtasu*, *vyasu*. Il est employé avec le sens d'*esprit* dans un texte védique (RIGV. I, h. 116, 13, *sâsun*, *cordatus*). — Ne pourrait-on pas aussi expliquer le même mot comme un composé formé par la racine *râ*, *donner*, qui est fort usitée dans le Véda, et signifiant ainsi : « donnant la vie » ?

démons ennemis des dieux, et il fut expliqué dans cette acception opposée par la mythologie épique qui vint bouleverser les rapports intérieurs du monde céleste (1). Il n'est pas douteux cependant que le mot *Asoura* n'ait, dans des temps fort anciens, été pris dans un sens favorable comme épithète qualifiant l'Être divin bon par sa nature ; le sens qu'il présente dans le Véda appartient également en zend au mot *Ahura*, qui se trouve par exemple dans le nom d'Ormuzd, *Ahura-mazda*, l'être « donnant la vie, » doué « d'une grande intelligence » : il est clair que le terme, qu'avait expressément consacré la religion des Ariens encore unis et confédérés, a changé de sens à une époque bien postérieure à leur séparation en deux grands peuples, en dehors de toute hostilité qui aurait pu résulter de l'action et du contact des cultes nouveaux particuliers à l'Inde et à

(1) Un sens nouveau du mot fut cherché dans la nature du mythe des *Asouras* et des *Souras*, sans égard à l'étymologie : on supposa que les Dieux, *Souras*, avaient pour ennemis ceux qui n'étaient pas de même origine, les *Asouras* (*A* priv. et *soura*, Dieu). Il est plus probable que le nom d'*Asouras* ayant été appliqué souvent à des dieux méchans, une autre forme du même mot, *Soura* (par élision de l'*A*), est devenue le nom des Dieux bons, par un de ces contrastes que peut seul produire dans les langues l'usage toujours plus fort en définitive que les lois étymologiques. — S'agit-il du fait grammatical, une élision analogue est offerte par la particule sanscrite *su*, dérivée d'une forme plus ancienne *asu*, comme le prouve le grec εὖ, qui est sorti d'un thême *esu* par rejet de l'*s* médial et qui a conservé le mieux dans la forme ionienne ἠΰ les traces de cette mutation euphonique. V. Hoefer, *Beyträge zur Etymologie der Hauptsprachen des Indog. Stammes*, Berlin, 1839, I. B., p. 394. — Nous croyons naturelle la dérivation de la particule adverbiale su, *bien*, remplaçant le mot *asu*, qui aura comporté l'idée d'existence d'accord avec sa racine ; nous retrouvons d'ailleurs une dérivation tout-à-fait semblable dans le participe SAT (pour *asat*) du verbe auxiliaire *être*, et une acception entièrement analogue dans l'emploi vulgaire de ce participe comme adjectif signifiant *bon*, et formant plusieurs noms dérivés exprimant l'idée de *bonté* ou de *vérité* : par exemple, *satya*, *sattva*, *sattama*.

la Perse. Tandis que la langue zende aura conservé au mot *Ahura* sa signification originaire qui restait d'accord avec les croyances des peuples médo-persans, l'autorité d'antiques traditions n'a pas suffi chez les Hindous pour maintenir dans l'usage de la langue sacrée la haute signification que le nom d'*Asouras* avait encore gardée dans les textes des Védas, mais qu'il a échangée contre une signification opposée au milieu du grand conflit de nouvelles fables mythologiques avec les idées plus simples de l'âge précédent (1). Ce qu'il importait de signaler ici, c'est la portée d'une expression dont l'histoire nous fait remonter aux origines des cultes ariens de l'Asie centrale; c'est la définition lucide qu'elle vient ajouter aux inductions tirées sans peine des documens les mieux connus : les *Asouras* de la religion védique, comme nous l'apprend un recueil ancien d'exégèse (2), ce sont les dieux vivans, et les Dévas en effet

(1) Le premier livre du Rig est venu confirmer le rapprochement fait par M. Bopp entre les deux mots, et accepté seulement à titre de conjecture ingénieuse par la critique toujours prudente et réservée de M. Eug. Burnouf (*Yaçna*, I, p. 171, p. 178) : la vérité historique de ce rapprochement a été solidement établie par M. Lassen dans ses *Antiquités Indiennes* déjà citées (tome I, p. 522-23), et dans le *Zeitschrift* de Bonn (tome VI, 1845, p. 16). — Nous ne pouvons omettre d'ajouter aux points de la discussion déjà indiqués un fait philologique qui repose sur l'autorité d'un lexicographe hindou : le mot *asuran* est au nombre des trente noms du nuage dans le *Nighantou* (I, 10. *Mégha-nâmâni*).

(2) Un petit lexique de mots védiques expliqués, qui est intitulé *Ndirukta-çabda-Samgraha* et que nous aurons l'occasion de citer encore ailleurs, renferme la glose suivante sur le mot :

Asuran | *prânadhârakan asur-vidyaté' syéti vyutpattén.* ||

M. Poley a inséré cette glose dans ses remarques sur le *Vrihad Aranyaka Upanischad* (Bonn, 1844; 8°, p. 128-29), en vue de faire ressortir l'acception primitive du mot, malgré un passage de cet *Upanischad* dans lequel sont mis en rivalité les *dévas* et les *asouras*, enfans de Pradjâpati, le maître des créatures (Lect. I, 3e *Brâhmana* ; — texte sanscrit, p. 6).

apparaissent comme les maîtres, les dispensateurs, les soutiens de la vie, et c'est ce que la suite de ces recherches contribuera, nous l'espérons, à établir de mieux en mieux.

Les divinités qui sont nommées dans les Védas et dans les monumens du même âge, ont représenté à l'homme la vie du monde physique dans tous ses degrés, dans ses lois régulières, dans ses phénomènes variés; mais l'homme, placé sous l'empire de ces lois, frappé par l'apparition et le retour de ces phénomènes, a été mu par des sentimens divers dans le culte d'adoration qu'il a rendu à ses radieux protecteurs. L'admiration lui a dicté ses premiers cantiques; une joie confiante l'a dirigé dans l'accomplissement des cérémonies de chaque jour, et sa reconnaissance n'a pas cessé de trouver quelque expression solennelle et spontanée. Cependant, au nombre des puissances célestes qu'il contemple et qu'il invoque, il découvre des forces dont l'action souvent inattendue, toujours irrésistible, est accompagnée de circonstances et de suites funestes; il conjure ces forces fatales devant lesquelles il est impuissant, et sous l'empire desquelles il voit trembler la terre qu'il porte; il presse par des chants brûlans d'enthousiasme et d'effroi ces dieux ennemis de devenir les gardiens tutélaires des races humaines et du monde qu'elles habitent. Il y a quelque intérêt à observer les impressions diverses sous lesquelles l'idée religieuse qui est au fond des anciens hymnes sanscrits s'est fait jour parmi les tribus de bergers et de laboureurs, alors répandues dans les vallées et les plaines du nord de l'Inde.

Parmi les dieux resplendissans dont l'Indien a placé la demeure mobile dans l'immensité des cieux, les uns ne manifestent jamais leur puissance que sous un aspect propice; ils sont censés connaître par leur intelligence toujours active les besoins de l'humanité, dont ils partagent les désirs et les sentimens, et veiller aux conditions essentielles de son

bien-être. Le dieu du feu, le puissant AGNI, qui devient quelquefois terrible dans l'expansion de sa force, s'offre aux hommes comme le soutien de la vie, l'aliment de la végétation, le producteur de la nourriture et de tous les biens de la terre; c'est de la terre, son empire sans limites, qu'il s'élève vers les régions célestes que sillonnent les routes parcourues par les grands corps ignés. Ami des hommes, Agni consume leurs offrandes et appelle la foule des Dévas à la part qui leur est faite : tandis que, de sa langue (la flamme qui dévore en vacillant), il s'empare de l'objet du sacrifice, il est le messager (*dûta*) des assistans, il est le lumineux pontife (*purôhita, rĭtvidj, hôtrĭ*), présentant aux maîtres du ciel les libations et les dons des tribus et des familles. La présence du Feu a toujours constitué dans l'Inde un des rites essentiels du sacrifice; elle a dû être une prescription aussi ancienne que la naissance du sabéisme oriental, et l'on sait que l'adoration du Feu est devenue le symbole populaire et permanent dans le système religieux des Mages, le fondement ou, pour ainsi parler, la raison liturgique de toute la doctrine de Zoroastre. Si les pasteurs de l'Himâlaya ont attribué au Feu une nature bienfaisante, et surtout le pouvoir de communiquer leurs louanges et leurs offrandes au règne supérieur des *Dévas*, il est un dieu qu'ils ont invoqué sans cesse comme le royal défenseur des hommes qui sacrifient : c'est INDRA, le dieu du jour, le maître du ciel, l'arbitre des destinées humaines, le dispensateur des pluies et de la fertilité des campagnes. Indra est loué dans les termes d'une joie et d'une confiance toutes filiales; il est dit protéger et sauver l'homme, comme un père protége et sauve son enfant : il y a dans les hymnes adressés à Indra quelque chose d'humain et de personnel qui ne se retrouve pas au même degré dans la plupart des chants consacrés à d'autres divinités du Véda, et l'on peut dire avec assurance que son culte est parmi les mythes

naturalistes du même âge celui qui renferme le plus d'élémens moraux. Les traits qui ont servi aux Rischis à représenter la toute puissance d'Indra, chef des Vents ou *Maroutas*, et sa lutte contre Vritra ont inspiré plus tard les poètes épiques qui ont chanté Indra, le premier des grands dieux, « gardiens des mondes (*Loka-pâlâs*) », et le chef d'une milice céleste occupée à combattre les mauvais génies : les descriptions interminables et pleines d'un merveilleux tout fantastique que renferme le Mahâbhârata au sujet de la lutte du dieu de la lumière contre les cohortes des démons impies, *Dânavas* ou *Dâityas*, tels que les *Nivâtakavatchas* (1), ont en partie leur fondement dans les conceptions védiques qui représentent Indra combattant par la force et par la magie ses habiles et insaisissables adversaires; l'histoire du ténébreux Vritra, privant l'univers des clartés du jour et retenant les eaux captives au sein des nuages (2), a passé, sans perdre beaucoup de sa première signification, dans les récits de l'épopée qui décrivent les piéges destructeurs des *Dâityas* et les ténèbres profondes qu'ils faisaient peser sur les mondes. L'esprit qui avait présidé à la formation du mythe primitif d'Indra se trahit diversement dans le même mythe amplifié de fables et de traditions héroïques : Indra, mis plus tard au second rang dans la hiérarchie divine du brâhmanisme, n'en a pas moins conservé les attributs de roi des dieux ainsi que les prérogatives d'une cour céleste; mais le règne véritable

(1) Mahâbh., liv. III (*Vana-Parvan*), sect. 9e et 10, tome 1er, édit. Calcutta.

(2) Des allusions à ce mythe reviennent à diverses reprises dans les hymnes du Rig adressés à Indra; la victoire du Dieu, maître des éclairs et du tonnerre, est un des motifs de la plus énergique inspiration dans les stances lyriques du premier des Védas. Nous citerons surtout l'hymne XXXIIe du 1er livre, comme un véritable chant de triomphe qui prélude aux narrations guerrières des deux épopées indiennes; nous avons traduit cet hymne en entier dans les *Etudes*, p. 55-57.

d'Indra, c'est la période du sabéisme hindou, pendant laquelle il n'a d'autres rivaux que les deux grands pouvoirs lumineux, le Feu et le Soleil, pouvoirs associés au sien ou confondus avec le sien, comme nous l'avons observé plus haut. Nous voulons en ce moment faire ressortir avant tout comment, à l'époque védique, l'exercice de la domination suprême semble avoir été rapporté à Indra dans les rapports naturels et constans de la sphère des Dévas avec le monde inférieur et terrestre ; non-seulement, du haut des airs, Indra veille au bien-être des hommes, dissipe par le souffle des brises les exhalaisons pestilentielles qui les atteignent, et leur envoie la nourriture que fournit en abondance le sol fécondé par les pluies ; mais encore, il défend les serviteurs qui lui sont fidèles contre des agresseurs barbares, il donne la victoire aux bergers qui sacrifient sur les êtres sanguinaires, étrangers aux idées de justice et d'humanité ; il déjoue en faveur des hommes les ruses des hordes impies, comme il déjoue la magie du sombre Vrìtra et de ses ennemis célestes.

Savitrì, le Soleil, est aussi au nombre des divinités propices du panthéon védique ; sa chaleur vivifiante conserve dans leur force et leur vigueur les générations humaines ; elle fait croître et multiplie les troupeaux ; elle pénètre la terre, chasse les maladies, fait germer les plantes salutaires et grandir les arbres des forêts, dont l'ombrage est le refuge des êtres animés sous les zones tropicales. Le Soleil qui voit tout, qui contemple toutes les créatures, est invoqué comme le possesseur de toute science (*Djâta-Védâs*) ; présent partout, embrassant l'air immense, il est le grand purificateur, protecteur et gardien des êtres (*pâvaka*, *varuna*). La clarté bienfaisante du Soleil est ainsi louée par un des chantres du Véda poétique (1) : « Nous qui voyons la lumière

(1) Rigv. I, l. I, st. 10.— Cfr. ibid., st. I et 6.

« succéder *toujours* plus brillante aux ténèbres, nous invo- « quons SOÛRYA, lumineux entre tous les êtres lumineux, « la lumière par excellence ! » Le retour périodique du Soleil, montant chaque jour au plus haut du ciel, excite dans les pâtres des tribus indiennes les sentimens d'une vénération profonde et d'une naïve confiance; son apparition est saluée par des accens solennels dans les chants du sacrifice (1) : « *Venant* à nous aujourd'hui dans les airs par tes « routes antiques, pures, sans poussière et bien tracées, « protége-nous et commande-nous, ô être resplendissant ! » L'homme appelle à son secours l'astre infatigable qui jamais ne s'est dérobé à ses regards dans la succession des journées; il le découvre à l'horizon, il le voit « s'avancer par des *voies* ascendantes et par des *voies* descendantes, » il le contemple porté par un char au joug d'or, aux coursiers fauves, et il s'écrie dans la spontanéité de l'admiration (2) : « Les hommes *et* toutes les créatures se tiennent perpétuel- « lement en présence du divin SAVITRÎ ! » Quand le Soleil, au bout de sa carrière, a disparu dans les ombres du soir, la pensée du chantre le suit dans cette course lointaine à travers d'autres mondes (3) : « Il a parcouru les espaces par « un mouvement invisible, le *Soleil* aux ailes rapides, doué « de vie, dirigeant bien : Où est maintenant SOÛRYA ? Qui « *le* sait ? Vers quelle région son rayon s'est-il étendu ? » Les invocations qui sont adressées au Soleil générateur sont caractérisées souvent par un langage pressant qui révèle la foi des peuplades hindoues à son pouvoir toujours bienfaisant (4) : il garde ses adorateurs contre leurs ennemis, leur montre des routes faciles et les préserve de toute calamité,

(1) Rigv. I, h. XXXV, st. 11.

(2) Ibid., h. XXXV, st. 5. — Cfr. st. 3 et 4.

(3) Ibid., st. 7 et 8.

(4) L'hymne XLII[e] du 1[er] livre est une invocation du Soleil contre les dangers des tribus qui seraient entourées d'ennemis homicides.

par la promptitude de ses secours et par la grandeur de ses largesses.

Les divinités du Crépuscule, les *Açvinas,* et l'Aurore, sont les objets de semblables louanges dans les monumens du culte védique; elles sont appelées au sacrifice dans des sentimens de joie et de reconnaissance, et célébrées pour leurs bienfaits qui n'ont manqué à aucun jour de la vie des hommes. Tacite nous rapporte que les peuples du Nord saluaient avec amour les têtes rayonnantes de leurs dieux, qu'ils croyaient voir s'élever chaque matin au-dessus des flots de la mer; de même, c'est à l'horizon des montagnes orientales que les regards des Aryas cherchent impatiemment les dieux du jour et les magiques clartés qui signalent leur présence.

Les Aurores éternelles sont dites les dispensatrices des richesses : ce sont elles qui ont procuré aux familles nomades un asile, une demeure; ce sont elles qui leur ont apporté des chevaux, des vaches, des biens de toute espèce. Les Aurores réveillent tous les êtres animés; elles accordent la nourriture, soutien de l'existence, et elles ramènent le travail des journées. Les heures matinales font briller partout la lumière, l'image de l'abondance et de la félicité. Opulente fille du Ciel, l'Aurore prévoyante en ouvre chaque jour les portes; elle s'approche par des voies sacrées : à son aspect, le monde entier est pénétré de vénération; en elle, disent les Rischis (1), sont le souffle et la vie de tout être animé! On ne peut méconnaître une certaine élévation de pensées, ainsi qu'une véritable grandeur d'expression, dans les cantiques par lesquels les chantres du Rig-Véda ont salué l'Aurore immortelle : on y remarque quelques notions spiritualistes

(1) C'est à l'hymne XLVIII[e] (liv. I), que nous avons emprunté les traits qui précèdent, mais qui ne sont que des fragmens détachés de morceaux d'une poésie calme dans sa magnificence. Voir les pièces adressées à l'Aurore et l'appréciation de leur style dans les *Etudes*, p. 65, suiv. p. 74, suiv.

qui ne sont point formulées avec autant de netteté dans le plus grand nombre des hymnes du même recueil.

Nous devons ajouter à cet examen de l'idée favorable attachée à l'action de certains dieux de la nature la mention du mythe d'une divinité qui a pris dans le culte le rôle de protectrice de la race humaine ; c'est le dieu SÔMA, la libation divinisée (1), considérée bientôt après comme l'intelligence se révélant dans les phénomènes du monde, comme le pouvoir générateur inhérent à tous les êtres animés. Sôma a été associé dans les prières du Véda aux dieux les plus puissans ; quelquefois, il a revêtu leurs attributs et, seul, il les a tous représentés à la pensée des sacrificateurs (2) : toujours, il est réputé ami des hommes, qui attendent de lui l'affluence des eaux, l'abondance des alimens, la jouissance de la lumière, la durée de la vie. Dans le *Sâman*, composé en grande partie des stances du *Rig* pour les besoins toujours croissans de la liturgie, le culte du dieu SÔMA semble avoir pris une plus grande extension ; il y est mêlé à celui des grandes divinités, Agni, Indra, Savitri, et, dans quelques parties, il semblerait même avoir atteint le premier rang. Le mysticisme, d'où est issue plus tard la science transcendentale des Oupanischads, s'est emparé de bonne heure de la personnification du Sôma, pour la spiritualiser, jusqu'au point de lui prêter même les formes d'une existence idéale : ce dieu a pris, au milieu des conceptions

(1) Le jus de l'asclépiade acide exprimé pour servir aux libations journalières présentées à l'assemblée des Dêvas.

(2) A cause de l'importance toujours plus grande accordée au dieu Sôma dans le développement du sabéisme indien, nous croyons devoir reproduire dans l'*Appendice* (n° 4), par une traduction fidèle, deux hymnes du Rig adressés l'un à Agni et Sôma associés, l'autre à Sôma élevé à la nature de Dieu universel, en qui sont concentrées toutes les existences divines. Le IX[e] *Mândala* du Rig, encore inédit, serait rempli par des hymnes adressés au même dieu.

plus anciennes et plus matérielles du naturalisme, un caractère exceptionnel qui a été visiblement élaboré par l'esprit philosophique ne faisant que naître, le caractère d'une intelligence suprême, incréée, semblable au BRAHMA des doctrines métaphysiques du Védânta. Non-seulement il est assimilé à tous les autres dieux, et il les réunit tous dans sa propre existence ; mais encore il leur survit quand ils viennent à périr dans la grande dissolution des êtres (*mahâ pralaya*), et il donne naissance à un monde nouveau (1). L'accroissement qu'a reçu le fond d'abord si simple du mythe de Sôma prouve à l'évidence par quelles voies s'est opérée la transformation des élémens primitifs du culte védique en idées abstraites, en notions métaphysiques, devenues les bases de la théosophie des écoles.

Il est, d'autre part, plusieurs divinités du Rig-Véda, qui se sont offertes à leurs adorateurs sous un aspect terrible ; la plupart des invocations qui leur sont adressées font reconnaître sans peine que c'est le culte de la peur plutôt que celui de l'amour et de l'admiration qui leur a été rendu. Le sacrificateur avait en vue d'apaiser ces puissances de l'air par des offrandes et par des chants de supplication : il croyait conjurer leur action par des dons et par des louanges, de même que les prêtres de la Grèce païenne offraient des holocaustes aux dieux réputés les plus cruels, tels qu'étaient les dieux infernaux.

AGNI, qui est tant de fois célébré par les Rischis comme la source des richesses (2), comme l'ami et le protecteur des

(1) La publication de la *Samhitâ* du SAMA-VÉDA a montré dans son vrai jour l'étrange expansion qu'a reçue l'idée de la vertu du jus sacré. Nous avons cherché à la faire ressortir dans des *Observations sur les chants du Sâma-Véda* d'après l'édition de M. Stevenson déjà citée (*Annales de philosophie chrétienne*, tome XII, 3e série. Paris, septembre 1845).

(2) V. par exemple, dans l'hymne LIX (st. 3), du 1er livre, où il est dit : « Comme dans le soleil résident les rayons, ainsi dans Agni Vaiçvâ-

hommes, « comme la tête du ciel et le nombril de la terre (1) », qui est même appelé le maître lumineux des races humaines (2), épouvante quelquefois l'habitant des régions indiennes par ses grands et inévitables ravages, dont la terre est le théâtre. L'embrasement des forêts est le spectacle à-la-fois effrayant et magnifique par lequel le Feu manifeste sa puissance aux tribus que les variations du climat et l'inégalité des ressources naturelles du sol forcent à mener une vie errante : la terre indienne, qui sera plus tard couverte de grandes villes et de florissans royaumes, doit être conquise par le fer et la flamme, et l'homme doit appeler à son aide le pouvoir du feu qu'il redoute et qu'il vénère. Le *fils de la force* (*sahasoyaho*, *sahodja*) jaillit des deux branches que la main du pasteur a frottées l'une contre l'autre avec violence (3); l'étincelle grandit, et bientôt la flamme brille au foyer domestique et sur l'autel du sacrifice : le tison enflammé qui est resté entre les doigts infatigables des bergers est l'arme agressive par laquelle ils vont renverser les obstacles qui s'opposent à leur marche. La flamme, une fois lancée, poursuit la guerre de destruction qui précède les premiers pas de l'homme dans des solitudes immenses : elle se fait jour à travers des taillis épais, des savannes impénétrables où des milliers d'arbres qui s'entrelacent et de rameaux qui se croisent élèvent de toutes parts des barrières ; elle crée de paisibles asiles pour le séjour et la demeure des nouveaux hôtes ; elle ouvre de grands espaces qui bientôt seront partagés en fertiles campagnes et en verts pâ-

nara sont déposées toutes les richesses : tu es le maître de tous les trésors qui sont dans les montagnes, dans les plantes, dans les eaux, parmi les hommes ! »

(1) Rigv. I, h. LIX, st. 2.

(2) *Râdjâ krischtînâm-asi manuschînâm*. — Ibid., st. 5.

(3) On prenait pour cet usage le bois de la plante dite *arani*, la *premna spinosa* (arani-wood).

4.

turages. Des forêts interminables, maîtresses primitives du sol, ont ainsi disparu par l'action dévorante des flammes, à la stupeur des hommes qui les avaient allumées ; le religieux effroi dont ils étaient saisis se trouve exprimé dans les tableaux d'une vigueur et d'une simplicité antiques dont les hymnes, chantés à la louange d'Agni, sont presque tous remplis (1). Nous nous contenterons de reproduire ici un petit nombre de passages empreints des sentimens d'impatience et de crainte qu'ont inspirés aux bardes de la société pastorale ces grandes scènes, naissant de la lutte primitive de la civilisation humaine contre la nature vierge et ses sanctuaires inviolés.

« Excité par le vent, le Feu retentissant au loin pénètre rapidement au milieu des bois épais avec ses flammes et son impétueuse puissance : ô Agni, quand tu te jettes subitement comme un taureau sur les *arbres* de la forêt, *alors* ta route est noire, toi dont les flammes sont d'un rouge éclatant et qui es impérissable!..... *Tous les êtres*, stables ou mobiles, redoutent Agni prenant son vol (2) ! »

La force d'Agni est une force souveraine et irrésistible (3) : « c'est comme une agréable abondance de *biens*, comme une large terre, comme une montagne nourricière, comme une eau propice, comme un cheval lancé en liberté au milieu des batailles, comme un torrent qui se précipite ; tel est Agni : qui pourrait l'arrêter? Semblable aux fleuves comme un frère à ses sœurs, il dévore les forêts comme un chef ses ennemis : quand, poussé par le vent, Agni se jette çà et là sur les bois, il enlève la chevelure de la terre...... Né des eaux, Agni était resté caché comme l'animal replié sur lui-

(1) Ces tableaux abondent surtout dans la série d'hymnes adressés à Agni par les Gôtamides (H. LXV-LXXIV, 5e lecture du 1er livre du Rig-Véda).

(2) Rigv. I, h. LVIII, sl. 4-5.

(3) Ibid., h. LXV, sl. 3-5.

même ; s'étendant soudain, il est devenu resplendissant au loin •. Quand Agni fait irruption dans les forêts, il ressemble au Soleil découvrant tout ; il s'avance comme le coursier traînant un char ou comme la génisse courant vers le lait (1). Quand il attelle à son char ses chevaux au poil rougeâtre, le son de sa voix est le mugissement du taureau, et les oiseaux en sont effrayés : en un instant, il a couvert les arbres des bois d'un vaste étendard de fumée, et il a lancé ses flammes consumant les gazons et les plantes jusque dans les profondeurs des forêts, devenues accessibles à son char (2). Quelle n'est pas la puissance d'Agni ! Purificateur lumineux, faisant pâlir l'Aurore, il a rempli le ciel et la terre réunis comme la clarté du soleil resplendissant ; à peine manifesté, il a embrassé l'univers par sa force, et il a toujours repoussé une force ennemie qui s'opposait à la sienne (3). Le ciel et la terre craignent le pouvoir fulminant qui vient de naître, et s'approchent avec respect de ce lion : ces deux puissances augustes le vénèrent comme deux suivantes ; elles le suivent dans ses voies comme des vaches suivent leurs veaux en mugissant. Le Feu redoutable orne de ses clartés tout ce qui existe, il lance ses rayons qui saisissent toutes choses ; il produit par sa propre lumière la réunion de toutes les splendeurs (4). Ses flammes éclatantes et toujours mobiles sont excitées et se précipitent au-dehors comme des fleuves qui s'écoulent librement (5). C'est par la faveur d'Agni que les Dévas ont fait la nuit et l'aurore si différentes de forme, en donnant à l'une de noires couleurs et à l'autre des clartés vermeilles (6).

(1) Rigv. h. LXVI, st. 1.
(2) Ibid., h. XCIV, st. 10 et 1.
(3) Ibid., h. LXIX, st. 1, st. 4 et 5.
(4) Ibid., h. XCV, st. 5-8.
(5) Ibid., h. LXXII, st. 10. — Cfr. h. XCVI, st. 5.
(6) Ibid., h. LXXIII, st. 7.

Nous pourrions rapprocher de ces esquisses tirées des chants qui célèbrent le dieu du Feu, les peintures d'un genre plus sombre encore qui caractérisent les invocations des Roudras; mais déjà nous avons insisté sur le rôle terrible donné par les auteurs des hymnes à Roudra et à ses compagnons. Nous recueillons comme plus dignes d'attention les traits concis de la description d'un orage qui précède la dernière et majestueuse invocation des Gôtamides au lumineux Agni (1).

« Au milieu des flots de pluie *brille* la foudre à la chevelure d'or, frappant et poussant *les nuages* comme un vent impétueux : elles ne la connaissent point, les Aurores riches en alimens, semblables à des *femmes* vertueuses dévouées au travail. Tes clartés aux ailes agiles, ô *tonnerre*, frappent *la nue* de concert avec les vents rapides; le *nuage* noir a retenti en déversant la pluie : quand cela *se fait*, à l'instant vient la foudre avec les eaux fortunées qui semblent sourire; les gouttes de pluie tombent, les nuées tonnent en grondant. La foudre vient réjouir la terre par des ondes rafraîchissantes et les répand par les voies les plus promptes de la pluie céleste. »

Peut-être ne lira-t-on pas avec moins d'intérêt quelques fragmens des prières par lesquelles les chantres du naturalisme védique ont conjuré le pouvoir des Vents ou *Maroutas;* nous les citons surtout avec l'intention de mettre en relief le caractère solennel et sévère du culte des Dévas, envisagés dans l'exercice de leur force et de leur énergie quelquefois malfaisante.

Le pasteur hindou a besoin de défense contre les Vents qui l'enveloppent et le saisissent de toutes parts au milieu des vastes plaines que couvrent ses troupeaux, ou bien au sein des forêts dont l'ombrage protecteur le menace tout-

(1) Rigv. I, h. LXXIX, sl. 1-3.

à-coup d'une perte prochaine ; il ne sait comment fortifier la fragile demeure qu'il a élevée près de riches pâturages ; il tremble sous l'asile étroit qui le couvre, lui et les siens. Mais il s'est tourné vers ces forces invisibles dont il devine l'approche, et il a fait entendre des accens de soumission et d'effroi aux *Maroutas* qui déjà sont en sa présence (1) : « Qui de vous est le plus grand, ô chefs qui ébranlez le ciel et la terre, quand vous agitez ce monde comme le sommet d'*une colline?* L'homme protége sa demeure contre votre impétuosité et votre violence horrible : la plus haute montagne céderait *devant vous;* à votre choc renversant tout, la terre tremble comme un chef affaibli par les ans...... Partout où s'avancent les *Maroutas*, ils résonnent avec fracas sur leur route ; tous les êtres entendent leur marche. Venez promptement sur vos chars rapides ; des cérémonies ont été préparées pour vous par les fils de Kanva ; soyez comblés de joie en ces lieux. » Quand la foudre a retenti comme le mugissement d'une vache, les *Maroutas* l'accompagnent aussitôt pour répandre la pluie ; au milieu des journées, ils produisent l'obscurité par le nuage portant le poids des eaux, quand ils vont inonder la terre ; après leurs coups retentissans, toutes les habitations terrestres sont saisies de tremblement ainsi que les hommes (2). Renversant les corps solides et immobiles, soulevant les fardeaux les plus lourds, les *Maroutas* brisent et déracinent les arbres du sol ; ils ébranlent et entr'ouvrent les flancs des montagnes. Ils ne connaissent aucun ennemi ni dans le ciel, ni sur la terre ; leurs forces toujours bien unies renversent et domptent tous les obstacles : ils s'avancent de toutes parts comme saisis par l'ivresse (3). Par leur vigueur irrésistible, ils

(1) Rigv. I, h. XXXVII, st. 6-8, st. 13-14.
(2) Ibid., h. XXXVIII, st. 8-10.
(3) Ibid., h. XXXIX, st. 3-5.

agitent violemment toutes les créatures terrestres ou célestes, douées de la force la plus solide ; ils soulèvent des tourbillons de poussière et abreuvent de l'eau des nuages la terre desséchée. Tels que des éléphans sauvages, ils détruisent les forêts; ils rugissent avec fureur comme des lions; ils ressemblent à des archers qui vibrent sans cesse dans leurs mains des flèches menaçantes; ils sont toujours prêts à lancer leurs traits étincelans (1). Les *Maroutas* combattent avec agilité comme des soldats exercés et avides de gloire; ils sont redoutés par tous les êtres, ces chefs d'un aspect éclatant (2) : ils font briller leurs armes étincelantes et ils signalent leur force par des coups destructeurs; sous le poids des nuages qu'ils amoncèlent, l'univers entier tremble, dans l'attente des pluies abondantes qui s'en précipiteront des hauteurs du ciel (3). Ces grands agitateurs du monde, brillans comme le soleil, se servant d'Agni comme de leur langue (4), sont appelés au sacrifice avec la foule des *Dévas;* ils ont part aux libations de chaque jour; ils sont conjurés, par des prières chantées, de joindre leur assistance efficace à l'assistance que les maîtres du ciel lumineux ne refusent jamais à l'homme qui les implore (5).

Il est deux ordres de moyens qui ont constitué dans la religion védique de l'Inde le culte de vénération et de dépendance, rendu par les hommes aux dieux de la nature :

(1) Rigv. I, h. LXIV, st. 3, st. 7 et 8, st. 11 et 12. — L'hymne LXXXVIII (st. 5) représente les *Maroutas* portés par des chars aux roues d'or, tenant des épées de fer, et courant çà et là pour exterminer leurs ennemis.

(2) Rigv. I, h. LXXXV, st. 8.

(3) Ibid., h. LXXXVII, st. 3.

(4) Ibid., h. LXXXIX, st. 7.

(5) Nous reviendrons plus loin sur un point d'histoire religieuse qui touche de près à l'invocation d'Agni, de Roudra et des Maroutas, le secours divin réclamé sans cesse par les poètes du Véda contre les *Rakschasas* et les mauvais génies.

ce sont les œuvres et les prières, pour prendre les termes les plus généraux.

Sous le nom d'œuvres, *Karma*, *Karmâni*, sont compris tous les actes de la vie religieuse accomplis par les tribus pastorales des Hindous avec une scrupuleuse régularité : ce sont des cérémonies dont la nature et l'importance varient depuis le sacrifice jusqu'à la libation. Le sacrifice (*Yadjna*) est l'acte solennel célébré au nom d'une tribu ou d'une famille par le chef ou par l'un des anciens ; bientôt son accomplissement fut confié à des hommes qui étaient versés dans les pratiques d'une liturgie consacrée par le temps et par la tradition, et plus tard il fut l'attribution spéciale de la caste des Brâhmanes, qui institua un Code de rites à l'usage des prêtres officians. Le sacrifice est, dans la pensée des auteurs du Véda, essentiel à la conservation du monde, à la perpétuité du bien-être des hommes ; il est la communication efficace et directe de la terre avec les puissances du ciel. Un des chantres, s'adressant à Agni et Sôma, loue ces dieux croissant par la prière, de ce qu'ils « ont fait le monde immense en vue du sacrifice » (1) :

Urum yadjnâya tchakrathur-u lokam.

Le sacrifice a été composé d'abord d'offrandes fort simples (*Havya*, *Havyâni*), de fleurs et de fruits de la terre, ainsi que d'animaux consumés par la flamme de l'autel (2) ; des portions de cette espèce de victimes, brebis ou béliers, furent sans doute de bonne heure distribuées aux assistans, d'après l'usage que le rituel brâhmanique a conservé, et cette nourriture d'origine sacrée a porté en général le nom de *Havis*, *Havînschi*, oblation, offrandes (*sacrificalis cibus*).

(1) Rigv. I, h. XCIII, st. 6.

(2) On appelait *Vaschat-Kritam* l'offrande destinée à être consumée sur le bûcher de l'autel.

Des vases de beurre clarifié, *Ghrïta*, étaient offerts aux dieux en même temps que les victimes immolées au lieu consacré, et sans doute des mets composés d'une farine grossière. Le sacrifice, disent les textes, c'est la nourriture des dieux (1) ! Les libations (*Savana, Savanâni*), qui consistaient dans le jus tiré des tiges de la plante Sôma et recueilli dans de larges coupes, étaient présentées aux différens ordres de Dévas trois fois dans le cours de chaque journée, le matin, à midi et le soir; le temps était de fait réglé par les heures des libations, par l'oblation régulière des liqueurs sacrées (*Indou, Indavas*), et l'on peut dire que l'Inde avait ses *Ides* liturgiques, avant que les Étrusques, les Romains et la plupart des peuples de l'ancienne Italie eussent affecté le nom religieux d'*Idus* ou de libations au calcul des jours du mois commençant avec la pleine lune (2). Tandis que les patères écumantes (*Tchamasâs*), pleines du jus divin, étaient déposées sur des tapis de gazon, qui servaient d'autels aux pasteurs assemblés, des stances métriques invitaient les puissances aériennes à descendre sur la terre pour se désaltérer, pour se rassasier des sucs du Sôma fraîchement exprimés : car les dieux de l'air, entraînés par une course rapide et incessante dans les régions

(1) *Yadjnô hi dévânâm-annam.* Passage du *Çata-pâtha-Brâhmana* (L.V. dist. 4), cité par le docteur A. Weber (*Vâdjasan. sanh. spec.* — Præf. p. xi).

(2) Nous avisions aux moyens de démontrer l'identité primitive de sens et d'étymologie qui nous avait frappé dans les mots sanscrit *indu* (n. s. *indus*) et latin *idus*, quand nous l'avons vue pleinement affirmée par A. W. de Schlegel : seulement nous croyons que le nom sanscrit de la lune a été appliqué aux libations marquant une certaine portion des jours lunaires, et que c'est en ce sens que les langues d'Italie ont adopté le nom d'*īdus* (comp. au pluriel les formes *īdubus* et *indubhis*) où la voyelle longue a compensé la chute de la nasale. — Voy. Schlegel dans sa préface à la traduction allemande de la *Mythologie égyptienne* du docteur Prichard, Bonn, 1837, p. xxxi.

ardentes de la lumière, ressentaient les souffrances si vives de la soif qui tourmentaient les premiers colons de l'Inde arienne exposés au soleil brûlant et desséchant des tropiques. Cette idée d'associer les Dévas aux souffrances physiques des mortels est une des particularités les plus dignes d'observation qui signalent le sabéisme hindou dans son plus ancien développement; ne découvre-t-on pas sous ses formes larges et en quelque sorte expansives maint reflet des sentimens vivaces de la nature humaine partout si fidèle à elle-même comme en témoignage de son unité originelle?

Nous n'avons point à entrer ici dans l'examen détaillé des diverses espèces de sacrifices qui sont sorties naturellement de la célébration de plus en plus régulière du sacrifice antique institué en l'honneur des Dévas du premier âge; ce devrait être l'objet d'un travail spécial, que de faire connaître, d'après des sources authentiques, les trois grandes immolations qui avaient pour victimes réelles ou figurées le cheval, l'homme, toutes les créatures animées (*açva-médha*, *puruscha-médha*, *sarva-médha*), et d'ailleurs il ne sera plus longtemps, avant que l'on puisse juger, sur les textes du *Yadjourd-Véda* (1), l'origine et la célébration des sacrifices, tels que le *Vâdjapéya* et le *Râdjasoûya*, qui ont obtenu une perpétuité séculaire sous l'empire du régime brahmanique.

Il nous semble plus intéressant de signaler en cet endroit la haute antiquité et, pour ainsi parler, l'espèce de primauté des mots sanscrits qui expriment l'idée de sacrifice et d'immolation; les mots *yadjña*, *adhvara*, *hôtrâ*, qui déjà sont consacrés par les stances mesurées de la forme la plus ancienne et d'une composition mystérieuse et hiératique, sont

(1) M. le docteur Alb. Weber, à qui l'on doit le texte de la IXe lecture concernant le *Vâdjapéya*, prépare en ce moment à Londres les matériaux nécessaires à une édition complète du Yadjour et de ses commentaires indiens.

restés dans l'usage populaire et général de la langue sacrée de l'Inde avec la même signification ; il n'est pas moins remarquable que le glossaire de l'idiome védique, dit *Nighantou* ou Explication, renferme quinze noms différens du sacrifice dont l'emploi est également confirmé par des textes (1). Un fait du même genre qui ici trouve naturellement sa place, c'est le témoignage rendu à l'ancienneté du substantif ADHVARA, signifiant sacrifice, par la famille de langues placée à l'extrémité opposée du domaine des races et des langues indo-européennes : le terme védique, le mot sanscrit *adhvara* se retrouve dans plusieurs mots de la famille celtique, dans l'irlandais *udhbairth, iodhbairt*, sacrifice, *iodhbair*, sacrifier (2), et dans le gallois *aberth*, sacrifice, d'où *aberthu*, sacrifier, *aberthwr*, prêtre. En dehors des mots celtiques dérivés du latin et dont la physionomie est toute différente, les deux expressions, *udhbairt* et *aberth*, se rattachent directement au paganisme et à la source arienne : « Voilà donc, dirons-nous avec M. Adolphe Pictet, auteur de ces rapprochemens (3), une preuve remarquable de la haute antiquité du sacrifice! » N'est-ce pas, d'autre part, un des meilleurs exemples de la véracité de ces archives non écrites que la science contemporaine a interrogées partout

(1) NIGH. III, § 17, *Yadjnasya nâmâni.*

(2) La seconde forme de ce mot se lierait plutôt à la racine sanscrite YADJ, adorer et sacrifier, d'où *yadjna*, sacrifice, *yadjvan*, sacrificateur ; en irlandais, *iodnach*, don, offrande.

(3) IIIe lettre à M. A. de Schlegel, *Journal asiatique*, 3e série, tome II, p. 461.—*De l'affinité des langues celtiques avec le sanscrit*, Paris, 1837, 3e note, p. 175.— M. Pictet a tiré du sanscrit *tarman*, « le sommet du poteau où l'on attachait la victime », le même genre de rapprochement avec le grec τέρμα, le latin *terminus*, l'irlandais *tarman*, ou *tearmoun* (erse *tearmann*), qui est identique au sanscrit pour la forme et qui signifie un sanctuaire, un refuge, un asile. « Ceci, dit-il dans le même travail, n'aurait-il pas trait à l'antique coutume de regarder l'autel comme un refuge inviolable ? »

avec tant de persévérance, les débris des langues anciennes d'un groupe de nations dont les rameaux se sont détachés à une époque anté-historique? La voix vénérable de ces témoins tour-à-tour évoqués est une autorité que ne peuvent récuser ni la critique, ni la conscience.

Nous nous arrêtons quelques instans encore à l'explication d'un des élémens le plus curieux du culte védique. L'idée de la grandeur et de la nécessité du sacrifice se perpétua chez les Hindous, dans des siècles reculés, à travers les illusions du naturalisme, malgré ses pratiques le plus souvent matérielles; cette idée paraît même avoir exercé une influence cachée et invincible sur les esprits, au point que la libation, le jus sacré du Sôma, fut mise au rang des divinités et fut même transformée en puissance suprême et intelligente de la nature; c'est ce que nous avons essayé d'établir précédemment en rendant compte de l'action toujours favorable et conservatrice de la plupart des *Dévas*. Il n'est point surprenant que, sous l'empire de la même idée, par une application entièrement analogue, on ait déifié les instrumens du sacrifice, les ustensiles servant à préparer la libation selon les rites des ancêtres: c'est pourquoi les pasteurs indiens ont fait entrer les noms du mortier, *ulúkhala*, et du pilon, *muçala*, parmi ceux qu'ils implorent tour-à-tour dans leurs chants accompagnés de libations et d'offrandes (1). Ainsi les premiers sacrificateurs de l'Inde polythéiste n'ont pas seulement réputé sacrés les objets destinés à préparer les offrandes des sacrifices, mais ils ont mis au rang des dieux la matière même des offrandes, et les instrumens des opérations préparatoires au sacrifice,

(1) L'hymne XXVIIIe du livre Ier est adressé à Indra, ainsi qu'aux instrumens du sacrifice, le mortier et le pilon, nommés quelquefois séparément, quelquefois dans un composé au duel: *ulúkhala-mucalé*. Leur nom a été ainsi exprimé par M. Stevenson dans sa préface du *Sáma-Véda* (p. 11): « Genii of various sacrifical vessels and ustensils. » — Nous donnons la traduction de l'hymne cité dans l'*Appendice*, n° 5.

auxquels ils attribuaient un pouvoir surnaturel, une nature divine.

Le second ordre de moyens qu'emploie l'homme, habitant de la terre, pour se concilier la faveur des êtres qui peuplent le ciel lumineux, ce sont les prières métriques, récitées ou chantées, qui accompagnent toujours ses offrandes. Les invocations, dont la science brahmanique nous a conservé les recueils complets, ont toujours été conçues sous une forme poétique, dans un langage d'une étonnante simplicité et d'une admirable rudesse, et leurs stances soumises aux lois des mesures les plus variées ont constitué des hymnes (*sûktâni*), des odes à-la-fois lyriques et descriptives, prémices magnifiques du génie inventif des poètes hindous. Cependant les usages d'un culte qui consacrait les principaux momens de chaque journée ont exigé une répartition bien distincte des prières étroitement liées aux actes et aux cérémonies. Les hymnes ont été récités à haute voix, d'un accent lent et solennel, et en effet les textes métriques du Rig-Véda se prêtaient merveilleusement à ce débit grave et majestueux que les races helléniques, si heureusement douées, ont approprié à un grand nombre des belles productions de leur poésie. Les stances, choisies dans le Véda des hymnes pour former le *Sâma-Véda*, ont été chantées avec des modulations variées qui formaient un art dépendant de la liturgie; ces chants, dont les motifs variaient d'après l'importance attachée à certaines formules, avaient une valeur religieuse, non moins grande que les invocations longues et bien soutenues qui étaient récitées avec une solennelle lenteur. La plupart des textes renfermés dans le *Yadjour-Véda* n'appartenaient pas au même genre de poésie, que caractérisent l'étendue et la liberté de la composition; ils consistaient en formules brèves appliquées aux exigences du rituel, en paroles sacramentelles qui étaient rédigées dans une prose mesurée par syllabes et qui étaient murmurées d'une voix

basse, quelquefois presque inintelligible. Ces trois espèces de prières, hymnes, stances chantées, formules sourdement prononcées, concouraient également dans la pensée des sacrificateurs et des assistans à établir une communication immédiate avec les pouvoirs du ciel lumineux, et elles étaient suivies d'effets aussi prompts et aussi efficaces : on sait que les Hindous ont attribué aux paroles chantées une origine surnaturelle, et qu'ils ont, dans la suite des temps, rapporté leur révélation à *Brahmâ*, à la divinité que les chants védiques ne connaissent point, mais que la caste sacerdotale à créée avec les attributs de la toute-puissance pour donner plus de force et d'unité à son système religieux. Le nom des chantres du Véda a été expliqué d'accord avec cette origine mythologique des anciennes écritures que les Brâhmanes ont eu intérêt à accréditer : le *Rĭschi*, ce serait celui par qui la prière (*mantra*) est prononcée ; ce serait le Voyant, celui qui se ressouvient ; car c'est le *Rĭschi* par qui le texte a été vu (1), et qui en communique l'usage aux hommes. A part

(1) Le mot *Rĭschi* semble avoir d'abord comporté la signification de *voir*, qu'on retrouve dans le mot *Rĭschva*, remarquable, dérivé sans doute d'une même racine ; il a ce sens littéral dans le composé : *rĭschukrĭn-martyânâm*, que renferme la st. 16 de l'h. XXXI (livre 1er), et que Rosen a traduit : « (mortalibus)..... *te met ipsum* conspicuum faciens. » — A l'appui des étymologies brahmaniques qu'a citées Colebrooke dans son travail (*Misc. Essays*, I, p. 21-22) se présente un passage du *Nirukta* (II, 11). Ce passage, qui suppose que le Rĭschi a *vu* les paroles de louange, qu'il a eu l'intuition des textes sacrés, déduit la qualité de Rĭschi du privilége que les anciens chantres ont dû à la faveur de Brahma, se révélant lui-même à la suite de longs exercices de méditation et de pénitence :

Rĭschir-darçanât stomân dadarçêty-Aupamanyavas | tad-yad-ênâms-tapasyamânân brahma svayambhv - abhyânarscha ta rĭschayo 'bhavams-tad-Rĭschînâm-rĭschitvam-iti vidjnâyaté. ||

Nous devons cette citation du livre de Yâska à un article de critique, déjà mentionné, que M. le docteur Kuhn a fait paraître dans les *Annales* de Berlin (année 1844, p. 796). — Nous avons fait ici la part de la tradi-

cette explication du mot, fournie par une science qui était entraînée à donner à toutes choses une valeur sacrée, le nom de *Rïschi* paraît avoir été anciennement vénéré, et les auteurs des hymnes du Véda ont passé aux yeux des peuples pour des sages, des chantres inspirés, doués d'une science supérieure à celle des autres hommes et puissans par l'art de la parole chantée ; ils sont distingués du reste des hommes dans un des hymnes du Rig (1) : « Des *coursiers* fauves conduisent Indra, possesseur d'une force invincible, et vers les « louanges des Rïschis (*Rïschinâm tcha stutir*) et vers le « sacrifice des hommes. » Agni, chargé de porter aux dieux le message des mortels, est comparé à un Rïschi qui loue les dieux, et qui est loué par les hommes à son tour (2). Il faut encore savoir que la qualité des chantres a entraîné la possession d'une haute sagesse parmi les races hindoues, et que le nom de *Kavi*, qui a servi à désigner les poètes dans la langue sanscrite pendant le cours entier de son existence littéraire, a exprimé dans les temps les plus anciens l'idée du sage, même celle du prophète ou du sage doué de la connaissance de l'avenir : il y a dans de semblables termes une portée supérieure à celle d'une démonstration historique, puisqu'ils attestent, en dehors des noms propres dont l'Inde a conservé la tradition, la présence d'une classe nombreuse et vénérée de chantres religieux, auteurs de la poésie sacrée

tion en analysant le sens qu'elle a fait prévaloir ; le mot *rïschi* sera plus loin l'objet d'une nouvelle étude d'étymologie (ch. VI, § III).

(1) Livre I, h. LXXXIV, sl. 2.

(2) Ibid., h. LXVI, st. 3. « *Rïschir-na stubhvâ vikschu pracastê.* » — L'auteur de la première série d'hymnes, Madhouchhandas, demande à Indra ses dons les plus abondans pour le Rischi : « *Kridhi sahasrasâm-Rïschim* » (redde valem mille donis præditum) ; Rigv. I, h. X, v. 11. Cependant l'épithète semble susceptible d'une autre interprétation qui donne à la racine verbale SAN dans ce composé le sens actif de *donner* : « Rends le sage capable de faire des offrandes par milliers (afin d'obtenir des dons en retour). »

qui s'est produite dans ce pays sous des formes plus brillantes que dans aucune autre partie du monde païen (1). Les peuples teutoniques n'ont pas attribué moins expressément à leurs prêtresses la sainteté et la prescience dont nous parle Tacite (2), et c'était de même l'intuition de l'avenir qui donnait l'autorité aux Valas ou Völur, prophétesses de la Scandinavie. Nous ne croyons pas superflu de faire remarquer en cet endroit que le même nom de *Kavi* était également approprié à la glorification personnelle des Dévas, à l'époque de la composition des hymnes ; il y est dit, par exemple, que Mitra et Varouna sont pour les hommes des *sages*, c'est-à-dire des guides et des protecteurs (*Kavî nô Mitrâvaruṇâ*) (3) ; ailleurs le poète adresse au Feu cette louange (4) : « Tu connais *tout*, puisque tu es sage » (*abhi vidusch-kaviḥ san*), et plus loin il exprime la même pensée en ces termes (5) : « Tu as naguère honoré les dieux par « les offrandes du sacrificateur humain, avec les sages, toi « qui es sage ! »

Il nous paraît bien digne d'observation que les anciens peuples, au moment même où ils subissaient le joug des fictions du naturalisme, aient personnifié la sagesse et la sainteté dans leurs chantres, et qu'ils aient considéré comme des manifestations de ces vertus surnaturelles la science des mesures et l'invocation des dieux. Le récitateur ou chantre des hymnes portait le nom consacré de HÔTRÎ, celui « qui in-

(1) Nous avons insisté sur ce point d'histoire dans les *Etudes* (p. 17-24), en cherchant à mettre en rapport le rôle rempli dans l'Inde antique par les *Rischis* avec la mission que les anciens peuples ont assignée à leurs poètes *théologiens* ; nous nous sommes attachés aussi à préciser la signification primitive du mot KAVI qui est employé, dans l'idiome védique en quelque sorte comme un synonyme du *vates* dans la latinité classique.

(2) *Germania*, ch. VIII, *Histor.* liv. IV, ch. LXI, V. ch. XXII et XXIV.

(3) Rigv. I, h. II, st. 9.

(4) Ibid., I, h. LXXI, st. 10.

(5) Ibid., I, h. LXXVI, st. 5 (*Dêvân-ayadjan kavibhin kavin san*).

voque », l'auteur de l'invocation ; sa présence était indispensable à l'accomplissement légal de tout sacrifice, comme l'hymne sacré lui-même l'était à son efficacité. Grâce à une fiction qui n'avait rien de contraire à la genèse des croyances védiques, le rôle de *Hôtrĭ* était attribué au dieu du Feu, porteur des offrandes, messager du sacrifice auprès de l'assemblée des *Dêvas :* Agni n'est pas seulement loué dans plusieurs stances du Rig-Véda comme le pontife, comme le prêtre resplendissant du sacrifice ; il l'est encore en qualité de *Hôtrĭ,* c'est-à-dire de chantre sacré, de récitateur de l'invocation (1). L'appel solennel et sans cesse répété des *Dêvas* a donc lieu par la voix des chantres mortels et par celle du Feu dévorant l'offrande : les maîtres de l'air s'approchent pour écouter ; ils se réjouissent des louanges, comme ils se nourrissent des alimens de l'offrande et se rassasient des jus de la libation. La prière chantée, l'invocation poétique, ne sont-ce point là des élémens spiritualistes dont la présence contraste avec un certain nombre de notions tout-à-fait grossières dans les mêmes morceaux ? Le naturalisme du Véda ne serait-il point descendu jusqu'à un matérialisme bien plus dégradant, si l'esprit des peuples n'avait pas conservé la conviction du pouvoir surnaturel de la parole, s'il n'avait pas continué d'avoir foi à la prière, comme au langage qui était compris dans ce monde supérieur, qu'il découvrait au-delà de l'horizon borné de la terre ? En avançant

(1) Rigv. liv. I, h. I, st. I et 5, h. XLIV, st. II, h. LXVIII, st. 4, h. LXXVI, st. 2 et 5. — Bien que le mot *hôtrĭ* vienne directement de la racine HU, sacrifier, honorer les dieux en sacrifiant, l'usage y a attaché le sens hiératique de récitateur des *Ritchs* dont la lecture accentuée était nécessaire pour compléter les actes extérieurs du sacrifice. *L'Amara-kocha* renferme un témoignage formel sur ce point : *adhvaryudgâtrĭ-hotâro yadjun-samarg-vidau kramât* (liv. II, ch. VII, sl. 16). Le sens d'invoquer, de prier en récitant, est inhérent à la racine homogène HVÊ, dont les formes sont également usitées dans le Véda.

dans le présent travail, nous trouverons une occasion favorable de revenir avec insistance sur les rapports que le Véda nous montre établis par la parole entre le monde divin et le monde terrestre au point de vue des Hindous; c'est pourquoi, nous nous abstenons d'envisager présentement la question avec l'étendue que comporte son intérêt religieux, philosophique et historique.

Nous espérons avoir embrassé sommairement, dans les pages qui précèdent, les faits et les réflexions qui peuvent concourir le mieux à donner l'intelligence de l'état social des premiers colons de l'Inde civilisée; nous n'avions pas la prétention de tracer un tableau complet de leur vie et de leurs croyances, et d'ailleurs une tâche de cette nature serait en ce moment tout-à-fait prématurée : si nous avons eu constamment devant les yeux un but particulier, c'est celui de donner pour point de départ aux recherches qui font l'objet de ce livre des considérations accompagnées de preuves sur les origines, les caractères et l'influence du culte de la période védique.

Nous croyons que, s'il est maintenant une donnée bien acquise sur cette religion de la nature explorée dans ses annales écrites, c'est la déification des élémens et des phénomènes du monde physique, formant ensemble un vaste panthéon de puissances divines : ces êtres supérieurs, dont l'existence est lumière, sont doués d'intelligence et ils entretiennent des relations avec l'être intelligent, mais faible, qui les appelle par des cantiques à la jouissance des offrandes et des libations; les Dévas sont maîtres de forces inconnues à l'homme mortel; mais ils lui accordent, en retour de ses prières et de ses sacrifices, la vie et la santé, les joies de la famille et l'abondance de tous les biens.

CHAPITRE II.

DE LA NOTION DE L'HOMME DANS LE VÉDA.

La poésie sacrée des anciens peuples, née dans la première phase de leur polythéisme, a eu comme source principale l'adoration transportée du Dieu unique aux forces de la nature tour-à-tour divinisées, et elle a trouvé comme un aliment fécond et en quelque sorte inépuisable l'observation des phénomènes et de leurs rapports. Mais cette poésie antique, qui a tiré ses inspirations les plus larges et ses formes les plus belles de ce genre de contemplation qui n'excluait pas l'enthousiasme, représente le plus souvent l'homme livré à une intuition passive de la vie du monde physique et s'oubliant lui-même pour décrire et célébrer ce qui excite en lui l'ivresse de l'admiration. C'est en raison de ce caractère objectif des monumens religieux, qui remontent au premier âge des nations païennes, que nous voyons quelque intéret à rechercher quelle place a été laissée à l'homme dans le Véda, dans le recueil imposant des chants poétiques par lesquels les religions de l'Inde ont été fondées : nous avons essayé de découvrir la notion véritable, l'idée la plus complète de l'humanité, qu'aient possédée les auteurs de ces chants et les générations contemporaines dont ils sont les interprètes, à travers les descriptions qui

forment l'élément prépondérant d'une poésie naturaliste comme le culte même des tribus Hindoues.

L'homme, qui adresse librement aux *Dévas* ses vœux et ses offrandes, n'est pas confondu par sa condition terrestre avec les animaux qui le servent ou avec les êtres inanimés qui l'entourent; il n'est pas né d'hier : si la connaissance de sa véritable origine lui est dérobée, il garde le souvenir intime et profond d'une histoire primitive, qui le rapproche de ses dieux. La race humaine est représentée sans cesse dans les poëmes du Véda par un unique ancêtre, Manou, fils de Vivasvat; elle reporte jusqu'à lui sa génération divine : or, Vivasvat n'est autre que le Soleil, que l'on a vu figurer dans les hymnes sanscrits comme Dieu générateur et nourricier, et qui est réputé par tous les peuples païens avoir la plus grande part aux œuvres de la création. Manou, fils du Soleil, participe à cette puissance éminemment active; il en personnifie l'exercice parmi les êtres intelligens et libres. Tandis que Vivasvat règle les mouvemens des astres, le cours des saisons et les lois des corps, Manou est l'instituteur de la vie sociale, le législateur des familles humaines; il est dit le *père* des hommes dans les prières chantées, par exemple dans ce passage d'un hymne à Roudra (1) : « Que « cette félicité, qu'a dispensée Manou, *père* (des humains), « — nous en jouissions sous tes directions puissantes ! »

Manou n'est pas seulement le chef de la race des hommes, et comme son premier exemplaire; une série de Manous, semblables à ce type primordial et divin, a été bientôt créée par le travail de l'esprit mythologique qui est porté le plus souvent à multiplier une première conception, devenue l'objet du culte et des croyances populaires. On sait quelle extension a prise dans les traditions religieuses de l'Inde la légende de Manou, émanation de l'être divin ap-

(1) Rigv. i, h. cxiv, sl. 2 (*Manur-d yédjé pitá*).

pelée à la création des classes innombrables des êtres : le brâhmanisme a prétendu remonter, et il est remonté de fait, au-delà de la tradition du Véda, en inventant un Manou supérieur, fils de Brahmâ le resplendissant (*Virâdj*), et créateur du genre humain, en imaginant le règne successif de sept Manous, qui achèvent l'œuvre de la création dans les mondes des dieux, des génies et des hommes. La cosmogonie qui ouvre le code religieux et politique des Hindous, le *Mânava-dharma-çâstra* ne donne que le septième rang dans les périodes des Manous (*Manv-antarâni*), au fils de Vivasvat qui est célébré dans les textes védiques ; elle en fait le Manou de l'âge actuel, en reportant à une antiquité fabuleuse et incalculable l'apparition du premier-né des Manous et de ceux qui l'ont suivi (1). Que l'on descende ensuite jusqu'aux œuvres de la littérature mythologique, telles que les *Pourânas*, et l'on voit la première donnée du naturalisme concernant la personne moitié divine, moitié humaine de Manou, étrangement amplifiée au gré de l'imagination des sectes qui a toujours été si féconde dans l'Inde en fables merveilleuses et en histoires généalogiques.

On ne peut assurément refuser une antiquité très haute à l'idée du Manou qui est la souche des générations humaines au témoignage des poètes du Véda ; cette idée semble être beaucoup antérieure à la notion cosmogonique qui date de l'époque des Oupanischads et qui suppose l'homme tiré des Eaux, les premières des créatures, par l'*âtman*, la grande âme (2). Il était conforme à la nature du sabéisme naissant

(1) Lois de Manou, livre Ier, st. 33-34, st. 36, st. 61-62. — On y lit ce distique remarquable (63) : « Ces sept Manous tout puissans, dont « Svâyambhouva est le premier, ont chacun, pendant leur période (*an-* « *tara*), produit et dirigé ce *monde*, composé d'êtres mobiles et d'êtres « immobiles.

(2) Voir le chapitre IVe du livre IIe de l'*Aitarêya Aranyaka*, qui forme

de chercher de préférence l'origine de l'homme dans l'action souveraine de l'élément igné et lumineux qui paraissait réunir et concentrer au plus haut degré les attributs de la vie et de l'intelligence ; l'existence du Manou par excellence a donc été rapportée par les Rìschis à la puissance génératrice du soleil, et en conséquence les races humaines, issues de ce premier père, n'ont pas cessé d'être produites par le concours toujours actif des maîtres de la lumière. Le même mot s'étant perpétué dans la langue sacrée, les chantres qui décrivaient Agni remplissant le ciel et l'air de sa lumière, couvrant toutes choses (*vivasvatâ tchakschasâ*), célébraient ce dieu comme celui qui « a engendré les générations successives des Manous (1) ». C'est le feu qui a fait part aux hommes de la lumière céleste, en la communiquant à leur ancêtre commun (2) : « C'est toi, ô Agni, qui as donné le ciel à Manou ! » Les dieux ont envoyé le feu sur la terre pour le bien de l'humanité (3) : « Viens, dit le sacrificateur qui l'invoque, toi que les dieux ont placé ici-*bas* en faveur de Manou (*Manavé*), ô Agni, porteur des offrandes ! » Les Açvinas, jumeaux célestes, ont secouru par la nourriture le vaillant Manou ; ils lui ont procuré une route sûre (4) ; ils ont accepté de Manou des libations et des hymnes de louange, comme ils acceptent sans cesse ceux des sacrificateurs (5). Cependant, les peuples ont été portés à faire gloire à Manou d'un exercice immédiat du pouvoir

un des Oupanischads du RIG-VÉDA, le *Bahvrïtch Brâhmana*.—COLEBROOKE, *Misc. Essays*, tome I, p. 47-49).

(1) RIGV. I, h. XCVI, sl. 2 (*Imâh pradjâ adjanayan-Manûnâm*).

(2) Ibid., I, h. XXXI, st. 4 (*Tvam-Agnê Manavé dyâm-avaçayah*).

(3) Ibid., I, h. XXXVI, st. 10.—C'est pour appeler les dieux au sacrifice que le feu réside au milieu de la race de Manou (*nischattó Manor-apatyé*). h. LXVIII, st. 4.

(4) Ibid., I, h. CXII, sl. 18 et 16. *Manum çûram.*

(5) Ibid., I, h. XLVI, sl. 13 (Manusch-vat).

des êtres célestes auxquels il devait l'existence : ils l'ont rendu le dispensateur des trésors de la chaleur et de la lumière ; ils lui ont attribué dans leurs invocations la puissance d'avoir donné le feu au monde (1) : « Manou, ô Agni, t'a établi lumière *souveraine* pour les générations immortelles des êtres animés ! » Le Manou de la tradition védique n'est-il pas ici avec les caractères les plus vrais un de ces puissans bienfaiteurs de l'humanité dont les fables mythologiques, première histoire des nations anciennes, ont consacré hautement le souvenir? N'est-il pas un autre Prométhée, dérobant le feu au ciel pour le communiquer aux hommes encore ignorans et sauvages, et pour leur apprendre les arts qui créent et qui entretiennent la vie sociale? Le mythe hellénique de Prométhée a une portée bien autrement grande et cache plusieurs des profonds mystères du monde primitif; il consacre l'avénement d'une nouvelle dynastie de dieux, dont le chef est Jupiter, vainqueur des Titans, et il rend témoignage d'une lutte longue et laborieuse entre les cultes des divinités plus anciennes ; mais le trait que la tradition indienne n'a pas entièrement développé n'en a pas moins une expression équivalente dans un des points fondamentaux de la fable grecque, le don du feu aux mortels. Le fils industrieux de la prudente Thémis, Prométhée, est le bienfaiteur de la race humaine, au même titre que l'antique Manou du Rig-Véda ; mais, Titan vaincu, semblable à ces Asouras que les Dévas, soudain plus forts dans la lutte, ont précipités du ciel et dépouillés de l'héritage de la lumière, il est devenu la victime de son amour pour les hommes, et il ne peut plus défier que par son énergie morale les foudres et la tyrannie de Jupiter (2) ; l'origine de ses

(1) Rigv. I, h. XXXVI, st. 19 (*Ni twâm-Agné Manur-dadhé djyotir-djanâya çaçvaté).*

(2) Dans la seconde époque de son histoire religieuse, l'Inde a mis aux prises Indra, comme chef des puissances célestes, avec Vritra et les Asou-

maux et la cause de son supplice lui sont annoncées par Vulcain en ces termes dans le drame vraiment gigantesque d'Eschyle (1) : « Dieu, tu n'as pas craint le ressentiment des dieux ; tu as fait aux mortels des présens que nul ne devait leur faire ! » Et ce crime, Prométhée lui-même se fait gloire de le proclamer (2) : « Oui, dit-il, j'ai dérobé l'étincelle féconde, la source de la flamme, le maître qui a enseigné aux mortels tous les arts, l'instrument de tous les biens ! » Que l'on se transporte au berceau de deux grandes religions païennes, de l'Inde aux sanctuaires de la Grèce, et l'on comprend mieux comment le grand poète, interprète de la science religieuse des siècles passés, a produit sous les yeux du public d'Athènes, à une époque de civilisation, le personnage de Prométhée ravisseur du feu (3).

La Perse a consacré d'une manière plus expresse encore les mêmes idées sur la transmission du feu aux hommes par des génies divins : Ard ou Acheching, celui des Izeds qui présidait au feu et à la lumière, leur a dispensé les dons les plus élevés de l'intelligence, en même temps qu'Ardibehescht, l'Amschaspand du feu-lumière, a communiqué le feu à tous les êtres qu'il avait formés. Ces personnifications

ras, génies des ténèbres : la Grèce, d'un autre côté, a transporté de bonne heure dans les combats de ses dieux le jeu des passions humaines.

(1) *Prométhée enchaîné*, Προμηθεὺς δεσμώτης, v. 29-30. — (Traduction d'Alexis Pierron, Paris, 1841).

(2) Ibid., v. 109-11. Dans un autre endroit, le Dieu prévoyant énumère tous les arts qu'il a introduits sur la terre pour le bien-être du genre humain. Ibid., v. 443, suiv., v. 504.

(3) Eschyle avait composé sous le titre de Prométhée *porte-feu*, Προμηθεὺς πυρφόρος, ou de Prométhée, *allumeur du feu*, πυρκαεύς, un drame qui précédait son drame de Prométhée *enchaîné* et qui était sans doute rattaché à cette pièce et à une troisième Prométhée *délivré*, λυόμενος, par le lien trilogique que ce tragique a donné à la plupart de ses compositions. Welcker a restitué l'ensemble de la conception d'Eschyle dans son ouvrage célèbre : *Die Aeschylische Trilogie Prometheus* (Darmstadt, 1824 ; 8°).

mythologiques du Zoroastrisme se rapportent d'une manière non moins directe à la croyance que le feu est essentiel à la vie de tous les êtres organisés, et en outre qu'il a été d'un usage et d'une application indispensables dans tous les arts utiles à la société humaine.

Comment perdrions-nous de vue en cette matière les livres zends qui ont déjà fourni tant de fois à la critique des moyens inattendus de solution dans les questions délicates qui concernent l'analogie des croyances religieuses de la Perse et de l'Inde? L'origine commune de ces croyances dans le foyer de la civilisation arienne se présente sans cesse, pour ainsi parler, sous l'aspect d'un dogme historique, d'un fait fondamental, dont l'autorité n'est aucunement affaiblie même par le silence de l'un des deux peuples sur les traditions que l'autre donne pour bases à ses annales. Il est vrai que le nom de Manou, qui est inscrit formellement dans les stances les plus anciennes de la poésie hindoue, comme nous venons de le constater par de nombreux exemples, n'est pas mentionné une seule fois dans les textes des Écritures du magisme : mais le mythe de Manou n'en réunit pas moins en lui-même assez de caractères d'antiquité, pour qu'on se croie fondé à lui donner place parmi les souvenirs authentiques du culte central qui reliait entre elles les populations confédérées de l'Arie primitive. Il devient possible de remonter jusqu'à un mythe unique dont les deux civilisations ont saisi chacune un aspect différent et dont elles ont développé chacune isolément des parties détachées. Vivasvat n'est plus dans la tradition des peuples Médo-persans, comme dans celle des Hindous, le Soleil présent partout dans l'action et l'exercice irrésistible de sa toute-puissance : il est dit sous le nom identique de *Vivanghvat* (nomin. *Vivanghâo*), père de Yima, le fondateur de l'agriculture et de société civile, le plus ancien roi des contrées ariennes. Yima avait le premier d'entre les hommes reçu d'Ormuzd

(*Ahura Mazdâ*) l'enseignement de la loi qui fut transmise ensuite à Zoroastre; mais il refusa d'en être le propagateur (1) : il prit le rôle de créateur dans le monde terrestre et appela tour-à-tour à l'existence les meilleurs des arbres et des plantes, les meilleurs d'entre les hommes et les animaux, ainsi que les feux étincelans et les masses des eaux fixées dans leurs demeures; or dans cette création première régnait un ordre parfait, et aucun homme injuste et pervers n'existait encore; c'est pourquoi Yima a été appelé le *Collecteur* (*Hvanthwa*) excellent des êtres. Yima est resté un héros national, le chef des dynasties iraniennes, le type des grands rois et des grands guerriers, non-seulement dans la loi de Zoroastre, mais encore sous le nom fameux de *Djemschîd* (qui répond au zend *Yima Khschaêta* ou le brillant), dans les traditions épiques chantées par Ferdousi et dans les poèmes chevaleresques de la nouvelle littérature persane. On ne peut oublier non plus cette circonstance, que Vivanghvat est dit avoir obtenu son fils Yima, en récompense d'avoir invoqué et loué le *Haôma*, objet d'une vénération semblable à celle que les Hindous portaient au *Sôma* identique par le nom, c'est-à-dire, à la libation déifiée (2). Voici la tradition zende d'après la belle traduction de l'éditeur du *Vendidad Sadé* (3) : « Alors Hôma, le saint, qui éloigne la mort, me répondit : Vivanghvat est le premier mortel qui, dans le monde existant, m'a extrait pour le sacrifice. Il a acquis cette sainteté, cet avantage lui en est revenu, qu'il lui est né pour fils Yima, le brillant,

(1) IIe Fargard du *Vendidad* (*Zend-avesta*, traduit par Anquetil, tome I, p. 11, 271, suiv.).

(2) V. Burnouf, *Etudes sur les textes zends*.—IV, le dieu Hôma (*Journ. asiatique*, IVe série, tome IV, p. 449, suiv.) — L'auteur promet un résumé mythologique qui mette en lumière le rôle considérable de cette divinité et qui compare le *Hôma* zend au *Sôma* indien.

(3) *Journal asiatique*, ibid., p. 474-75. Cfr., p. 483.

le chef des peuples, le plus resplendissant des hommes nés pour voir le Soleil!... »

L'Inde n'a pas perdu le souvenir de la personnification antique que rappelle le nom zend de Yima : elle a consacré le nom de YAMA dans les monumens védiques comme celui d'un autre fils de Vivasvat ou du Soleil ; elle n'en a pas fait un roi de la terre, mais, d'accord avec le sens du mot *Yama*, le « dompteur », elle l'a établi juge des humains, maître suprême de l'empire des morts. Évidemment, nous retrouvons ici une même donnée que les peuples ariens ont diversement interprêtée après leur séparation : c'est ainsi que le fils du Soleil est devenu aux yeux des peuples zends le premier roi, le plus ancien législateur ; Yima a pris chez eux un caractère tout historique et, dans une certaine mesure, tout humain, tel qu'il pouvait convenir aux tendances morales de leur culture. Yama, au contraire, a été laissé par les Aryas indiens dans le monde des dieux, où, comme le Pluton des Grecs, il possède un royaume indépendant, et il a été investi des fonctions de juge des mortels dans une autre vie que la vie terrestre ; il est curieux de rencontrer la notion mythologique, qui sera reprise plus tard par les Brâhmanes et appropriée à leur système religieux, dans une des portions anciennes du Véda des hymnes (1) : « *Il* « *est* trois mondes ; deux *sont* placés auprès de Savitri « (le Soleil), un autre dans le domaine de Yama, *destiné* « à recevoir les hommes *défunts!* » Tandis que la mémoire de Manou, frère de Yama, s'est effacée dans les livres du magisme et y a été sacrifiée à celle de Yima, l'histoire fort simple de Manou a dominé le cours entier du développement brâhmanique ; le premier homme a été fait sage in-

(1) Rigv. I, h. xxxv, st. 6. L'auteur de l'hymne adressé à Agni, à Mitra et Varouna, et surtout à Savitri, est Hiranyastoûpa, fils d'Angiras. Voyez le chapitre III[e].

spiré, créateur et soutien des êtres, législateur de la société humaine, et plus tard chef de nouvelles dynasties célestes. Que paraît-il résulter assez clairement du rôle que chacune des deux traditions sacrées attribue à Yama ou Yima d'une part, et de l'autre à Manou? Qu'à une époque très reculée de l'histoire orientale a subsisté la conception de Manou et de Yama, fils du Soleil ou de Vivasvat; que ces deux êtres personnifiaient l'activité intelligente et morale du grand foyer de la lumière dans l'univers créé, mais que leurs attributions particulières, telles que le jugement des œuvres, l'acte de la création, l'établissement des lois, la fondation de la société civile et religieuse, n'avaient pas été nettement distinguées et entièrement séparées à cette époque. Il est encore une autre circonstance qui vient rehausser la valeur de cette tradition et l'antiquité du mythe de Manou: il s'agit d'une dénomination que l'on a reconnue appartenir en commun aux livres des deux peuples d'origine arienne. Ainsi le mot *Nabânazdista* désigne dans les textes du Zend-Avesta les hommes de la loi nouvelle en opposition aux hommes de l'ancienne loi (1); dans des passages de cette nature, il donne une confirmation remarquable à l'existence de révolutions religieuses à la suite desquelles la loi de Zoroastre se serait produite avec les caractères d'une réforme. Un mot d'une composition identique, *Nâbhânédischtha*, se rencontre dans les monumens anciens du brâhmanisme comme le nom d'un des fils de Manou, qui serait probablement le plus jeune (2). N'est-il pas permis de

(1) *Yaçna*, ch. I, § XXXIX. — V. BURNOUF, *Commentaire*, p. 564-71. L'auteur retrouvant le sanscrit *nava* dans le zend *nabd*, a proposé cette interprétation ingénieuse du composé: « Les plus proches entre les nouveaux. »

(2) Cette tradition est consignée dans l'*Aitarêya Brâhmana* du Rig, que cite COLEBROOKE dans son travail sur les Védas (*Miscell. Essays*, I, p. 25). Le dernier fils de Manou aurait été dépouillé par ses frères de son héritage

croire que l'histoire du dernier membre de la famille de l'ancien Manou, *Nâbhânédischtha*, a été un des événemens les plus récens qui aient précédé la séparation définitive des peuples de l'Arie, agités long-temps sans doute par des querelles religieuses? N'admettra-t-on pas sans peine que, si les nations bactriennes et médo-persanes ont mis en oubli le nom de Manou, elles ont appliqué le nom d'un de ses descendans les plus célèbres à la classe des hommes nouveaux, opposés aux hommes de la première loi qui avait été acceptée sans partage? Il est incontestable que ces résultats d'une étude comparée des documens originaux jusqu'ici mis au jour ajoutent un très grand prix aux mythes et aux traditions que renferment les livres de la collection védique (1); on découvre avec intérêt que le sabéisme des pasteurs de l'Himâlaya avait ses racines dans un passé mystérieux qui n'a laissé dans l'Inde que de vagues souvenirs, mais qu'à l'aide des Écritures zendes la science parvient à pénétrer et à reconstruire. C'est pourquoi, nous n'avons point balancé à exposer ici, bien que dans une esquisse incomplète et trop rapide, les principaux rapprochemens que la critique la plus forte et la plus avancée a pu formuler; nous n'avons point redouté les longueurs de ce dernier parallèle, dont les élémens nous ont été fournis

pendant qu'il vivait auprès de son maître spirituel; mais il aurait conservé la science excellente des sacrifices, et comme prêtre, il aurait eu pour tout bien les offrandes. *Nâbhânédischtha* et les siens auraient-ils fait partie des migrations qui ont pénétré les premières de l'Arie dans l'Inde?

(1) Nous nous contenterons de citer encore, en témoignage de l'antique affinité des deux religions aussi bien que de l'ancienneté des élémens du védisme, les composés *Vrĭtrahan* et *Vrĭtraghna*, qui dans les hymnes sont des épithètes d'Indra, signifiant : meurtrier de Vritra; mais qui, sous la forme zende *Vĕrĕtrădjan* et *Vĕrĕthraghna*, ne comportent d'autre sens que celui de *victorieux*. Cfr. Yaçna, I, p. 527-28.—*Zeitschrift für die kunde des Morgenl.*, tome III, p. 486.

par les belles recherches d'un des hommes qui occupent le premier rang parmi les indianistes de l'Europe (1).

Revenant maintenant au point d'histoire religieuse qui a donné lieu à la digression qu'on vient de lire, nous commençons par établir que le nom de Manou a été bientôt étendu par les auteurs du Véda à la race humaine tout entière, du moins à la race privilégiée que l'on verra plus loin se distinguant elle-même des hordes barbares par la connaissance de la religion et des lois. Après avoir nommé les Dieux d'une naissance postérieure et d'un rang secondaire, tels que les Vasavas, les Roudras et les fils d'Aditi, le Rischi Praskanva supplie Agni d'honorer par sa présence dans les rites sacrés « la race née de Manou, accomplissant bien les sacrifices, répandant les eaux (2). Quand on se refuserait à voir dans ce passage la mention expresse de l'humanité rendant aux Dévas le culte des sacrifices, on serait forcé d'y reconnaître une race divine, une des dynasties inférieures du monde céleste, formée par la première génération issue de Manou; on ne pourrait s'empêcher d'en conclure en même temps que ce sont des fondemens fort anciens sur lesquels repose la théogonie exposée dans le Code de Manou, première émanation de Brahmâ. Il est des preuves peut-être plus fortes encore de l'application précoce du nom de Manou aux générations humaines dont il était la souche et le type, comme nous l'avons montré plus haut d'après plusieurs textes : c'est d'abord l'em-

(1) M. Chr. LASSEN, professeur de littérature sanscrite à l'Université de Bonn, a fait entrer ces questions si étroitement liées aux origines de la société dans la première période de l'histoire de l'Inde, et il les a débattues avec la même précision qu'il a portée dans ses innombrables travaux (*Indische Alterthumskunde*, tome 1, p. 517-21, avec les notes).

(2) RIGV. I, h. XLV, sl. I (*svadhvaram djanam Manu-djâtam ghrĭta-pruscham.* — Le scholiaste donne une signification passive à l'épithète *svadhvaram*, en l'interprétant par ces mots: *çobhana-yâga-yuktam.*

ploi du mot MANU, comme substantif masculin, pour désigner l'homme en général, et le même mot, dans les formes du pluriel, sert à indiquer collectivement les descendans du premier Manou pendant plusieurs générations. Ensuite, c'est la formation de noms dérivés au moyen de nouveaux suffixes; tels sont le mot *Manus* que le Rig-Véda emploie dans quelques cas de la déclinaison (génit. *Manuschas*), ainsi que les noms de l'homme *Manuscha*, *Manuschya* et *Mânuscha*. Nous avons enfin à citer parmi les preuves de même genre l'usage classique du mot sanscrit *Manudja*, « né de Manou », analogue au composé du texte védique cité plus haut : *Manu-djâta*. Ces différens termes, qui remontent aux siècles de formation de la langue sacrée, témoignent assez que le même nom a été susceptible d'une double acception historique et sociale, qu'il a d'une part conservé la valeur d'un nom propre, et que d'autre part il est devenu un appellatif dont les productions poétiques du même âge offrent également l'emploi (1).

Le nom de Manou dont nous venons de signaler la portée historique révèle sans contredit un aspect non moins beau et non moins remarquable de l'état social des premiers Hindous; il porte en lui-même l'expression ineffaçable d'un grand mystère du monde primitif; il est en quelque sorte l'écho d'une tradition aussi ancienne que l'humanité. L'Inde n'a pas seule le privilége d'avoir conservé dans son idiome sacré le souvenir de cette tradition; mais plusieurs des langues de la vieille Europe le répètent et le proclament dans des termes qui sembleraient empruntés aux formes antiques du sanscrit. L'intelligence est le partage de l'homme; elle est, pour ainsi dire, le foyer de sa nature et le signe distinctif de son existence : telle est la vérité, qu'on peut dire

(1) Les exemples que peut fournir le 1er livre du Rig-Véda ont été recueillis par M. Lassen dans l'index qu'il a joint à la seconde édition de la *Bhagavad-Gîtâ*, p. 273-74 (Bonn, 1846).

vérité d'expérience et de fait, aussi bien que de révélation et de foi, et que le langage des peuples ariens a formulée dans quelques-uns de ses mots avec une admirable simplicité et avec une merveilleuse rigueur. MANOU, c'est l'être pensant, c'est la personne intelligente qui porte en elle le sentiment de sa connaissance et la conscience de sa destinée (1); MANOU, c'est l'humanité, individuelle ou sociale, qui se sépare des êtres non doués de pensée et qui s'élève jusqu'aux êtres intelligens, placés au-dessus d'elle; MANOU, c'est l'homme qui vit de sa propre vie et qui se prévaut de sa liberté au sein d'une nature immense qui se meut et qui se renouvelle autour de lui. N'est-ce point là la juste et grande idée de l'être humain, si exactement énoncée par le mot indien et si fidèlement reproduite par les mots qui lui sont analogues dans d'autres langues, comme si cette idée venait d'être puisée à la source encore pure de la plus vénérable tradition? N'est-ce point une sorte d'intime et d'irrésistible témoignage rendu par le génie des peuples à la prédominance du principe intelligent qui fait le fond de la personnalité humaine et qui, à mieux dire, est tout l'homme (2)? Que l'Hindou, pasteur et nomade, rende aux dieux lumineux l'hommage de l'admiration ou de la peur, il n'est pas subjugué par le pouvoir fatal des élémens et comme anéanti par le sentiment de sa faiblesse individuelle; il se sait en possession de l'intelligence et, par elle, il communique avec les Dévas qui ont en partage l'intelligence

(1) Le mot *manu* dérive, au moyen du suffixe *u*, de la même racine MAN, penser, qui reparaît dans les noms presque identiques des langues de souche germanique *man*, *mann*, gothique *manna*; les formes dérivées *manus*, *mânava*, *manuschyn*, *mânuscha*, ont leur équivalent dans le thème de seconde formation, *mensch*, ainsi que dans l'ancien allemand *mannisco*.

(2) MANOU est pris quelquefois comme adjectif signifiant *intelligent*; par exemple, dans le 1er livre du *Rig-Véda* (hymne LXXXIX, st. 7), *manavan* — *Viçvé Dévâ* [sapientes — omnes Dii].

aussi bien que la vie à un plus haut degré. Ainsi, grâce à une prérogative qui lui est commune avec les dieux qu'il invoque, l'homme de l'âge védique s'arrache à l'empire de la matière et, loin de se croire confondu avec les brutes et entraîné dans une même destruction, il se glorifie de la force qu'il doit à une parenté divine.

Le monde occidental répond à la grande voix partie de l'Orient par de puissantes affirmations non-seulement dans ses langues, mais encore dans sa mythologie et son histoire : ce n'est point assez de l'étonnante conformité du nom indien *Manou*, et du nom germanique de *Mannus*, fils de Tuisto, né de la Terre et père de trois grandes nations (1) ; le nom commun des immenses populations des Gètes et des Goths dont on a reconnu l'origine identique porte inscrite en caractères lumineux la même vérité que résume le nom indien du premier homme ; car ces peuples se sont nommés eux-mêmes les peuples *intelligens*, si on explique leur nom historique à l'aide des radicaux qui se sont conservés dans les vocabulaires du Nord (2).

Il n'y a pas moins d'importance à examiner par quels termes la notion de l'intelligence ou du principe pensant a été traduite et personnifiée dans les premiers accens poétiques du génie indien, dans les premiers chants écrits des Aryas conquérans. Or, la langue du Véda a consacré par

(1) TACITE, *Germania*, ch. II. GRIMM, *Deutsche Mythologie*, p. XXIX, p. 319, p. 541 et 544.

(2) M. Ozanam a signalé l'analogie des mots scandinaves *ged*, mens, *gæty*, observare, avec le thème sanscrit *tchétas*, mens, animus (Etudes sur les peuples germaniques. — *Correspondant*, tome XII, p. 936, note). L'affinité est encore plus étroite avec le sanscrit *kéta* des textes védiques. Voir plus loin la note sur les noms de l'intelligence. — M. Bergmann a rapproché dans son glossaire des *Poèmes Islandais* (p. 433), les formes *géta*, *get*, *gat*, concevoir, songer, penser à ; *géta*, f. conjecture, opinion ; *gætast*, s'entretenir, *gëds* (qui pense), n. esprit. V. haut-allem. *két* ; sanscrit, TCHIT.

une série d'expressions pleines de lucidité cette notion supérieure que les illusions ou les erreurs du naturalisme n'avaient pu effacer dans les âmes. A l'idée de l'humanité que définit le nom de Manou, répond le *Manas*, le penser, la puissance intelligente qui réside dans l'homme, et cette fois encore, qui n'a pas admiré la merveilleuse affinité de l'esprit des peuples dans la nature identique du mot *mens* qui a persisté dans les langues de l'Occident latin (1)? L'usage très fréquent du substantif *manas* dans les hymnes védiques permet de revendiquer pour ce mot une ancienneté de premier ordre dans la formation du sanscrit, et le sens des passages où il est employé prouve assez qu'il a désigné la faculté essentielle à l'homme intelligent, une force distincte des forces physiques et infiniment élevée au-dessus de la matière et de toute existence sensible. L'adorateur des Dévas demande avec le bien-être du corps la constante activité du *manas*; il s'adresse aux maîtres de la vie et de la lumière pour obtenir d'eux la jouissance d'un esprit favorable, capable de les honorer, d'une intelligence qui ne défaille point (2); il salue en eux les possesseurs d'une intelligence toujours victorieuse (3), comme toujours brillante (4), et toujours disposée à répandre ses dons parmi les hommes (5). Le *manas* est donc un des élémens constitutifs de

(1) Le zend *manô* (devant une voyelle *managh*), comme le sanscrit *manas*, signifie esprit, cœur, pensée. Le grec μένος a dû avoir le sens d'âme, d'intelligence, avant d'être appliqué aux divers sentimens du cœur humain (θυμὸς), comme la fermeté, le courage, la colère.

(2) Celui qui sacrifie doit être animé d'un esprit vénérant les dieux (*dévadrítchi manasâ*); Rigv. I, h. XCIII, st. 8.

(3) Indra est appelé *dhrĭschan-manas* dans l'hymne LII[e] du livre I[er], stance 12.—Cfr. ibid., h. LIV, st. 3.

(4) Sôma est doué d'une intelligence essentiellement lumineuse (*dévéna manasâ*): Rigv. I, h. XCI, st. 23.

(5) Ibid., h. LV, st. 7 (*dânâya manas*): « Ad largiendum mens tua prona esto! »

la nature humaine; principe excellent et pur, il en est une condition d'existence aussi nécessaire et aussi indispensable que la vie et la force de la personne physique.

Les chantres du Véda semblent avoir atteint à une seconde distinction dans les termes de la psychologie si simple encore de leurs tribus : ils ont exprimé, par un mot dérivé de la même racine que le mot *manas*, l'exercice que l'intelligence accomplit alors qu'elle rentre en elle-même, par la réflexion; le substantif MANÎSCHA leur a servi à représenter ce premier retour où, si l'on veut, cette première enquête que fait la pensée sur l'objet de son travail en vue de mieux discerner et de mieux connaître (1). Telle est la portée de l'expression dans plusieurs passages et par exemple dans cette invocation du dieu Sôma (2) : « Tu *nous* es connu par *notre* intelligence; tu nous conduis dans la voie la plus droite! » Ajoutons que les mots qui, dans le Rig-Véda, désignent les facultés intelligentes de l'homme, ne peuvent être pris comme de purs synonymes; ainsi, HRĬD ne signifie pas seulement le *cœur*, centre des sensations, et, comme le siége de la vie, ainsi que paraissent l'avoir entendu les anciens Hindous (3), mais il signifie encore le

(1) *Manischâ* est un mot de formation ancienne, bien qu'irrégulière; il appartient aux stances védiques aussi bien que son dérivé: *manischin*, au pluriel *manischinas*, épithète des sages, des hommes vénérables et des sacrificateurs (NIGH. III, XV. *Médhâvi-nâm*). Le même adjectif est resté dans la langue de l'épopée le surnom des hommes sages et intelligens; il est devenu dans les temps modernes le nom des Pandits.

(2) RIGV. I, h. XCI, sl. I (*Tvam Sôma pratchikitô manischâ*).

(3) Ce sens restreint appartient au mot classique *haïdaya*, cœur au physique et au moral, il se retrouve dans le zend *zeredhaya* (BURNOUF, *Yaçna*, I, p. CXXXII, texte cité en note), et il est retenu par l'arménien *sird*. Cfr. RIGV. I, h. L, st. II. Le soleil chasse le mal du cœur (*hrĭd-rôgam*). — Nous ne faisons que rappeler en passant l'immense parenté du mot *hrĭd* que la synglosse a tout d'abord découverte dans les langues d'Europe: grec κέαρ, κῆρ, καρδία; latin *cor*, g. *cordis*, anc. allemand *hairto*, allem.

sentiment, c'est-à-dire, la puissance et l'acte de sentir, de recevoir les impressions du dehors, d'en concevoir et d'en combiner les rapports (1) : dans cette seconde acception, *hrĭd* se rapproche beaucoup du sens plus général de *manas*. Nulle part, nous semble-t-il, on ne verrait mieux que dans le passage suivant du Rig-Véda l'espèce de progression que les poètes auront cherché à établir aussi bien dans les termes que dans la pensée (2) : « Les louanges *du sacrificateur* viennent rehausser Indra, le dominateur antique, par « le sentiment, par l'intelligence, par la réflexion (*hrĭdâ* « *manasâ manĭschâ*). » Il est évident que ces divers degrés de vie intelligente, que les Rĭschis prêtent à leurs dieux, leur sont fournis par l'observation et par la connaissance toute pratique des procédés de l'esprit humain ; et pourquoi se refuserait-on à reconnaître dans leurs vers une des plus nobles tentatives qui signalent la vie de l'âme dans les premiers âges, celle qui consiste à formuler par des mots les opérations et les nuances de la pensée (3) ? Pourquoi ne ren-

herz, ancien slavon *crŭdĭze*, lithuan. *szird-is*, letton. *ssirds*, gaélique *cridhe*.

(1) Rigv. I, h. LXVII, st. 2. Il s'agit de la récitation d'hymnes composés de cœur, c'est-à-dire, par la force de sentiment donnée à l'intelligence (*hrĭdâ taschrân mantrân*).

(2) Livre 1er, h. XXI, st. 2. Rosen traduit : « Corde, mente, meditatione ». — Il semble que *hrĭd* a souvent exprimé un premier mouvement de l'âme, une sorte de pressentiment intérieur. « Cette indication de *mon cœur* (*ayam kéto hrĭdas*) m'en avertit..... » (Ibid., h. XXIV, st. 12). Nous remarquons en passant que le mot *kéta* (subst. masc.) a eu pour première signification, l'action de l'intelligence, du principe intellectuel qui distingue (R. Kit, connaître *en distinguant*, analogue à la R. Tchit, percevoir, connaître). *Kéta* a le sens de connaissance, *notitia*, dans l'h. XXXIII, st. 1.

(3) Il nous reste à signaler ici deux autres mots qui expriment l'idée d'esprit intelligent dans le Véda : c'est d'abord le mot *âtman* que l'on a vu plus haut employé comme le nom du soleil, âme des êtres ; on le rencontre plusieurs fois sous la forme syncopée *tmanâ*, par ex., Rigv. liv. I,

drait-on pas hommage aux Rischis comme à des observateurs habiles qui préludaient aux recherches des écoles philosophiques en reportant leur attention de la nature toute divine à leurs yeux sur l'homme intérieur, sur l'intelligence et sur les modes de son exercice? Il y aurait une étude intéressante et fructueuse à faire sur tous les mots qui représentent dans le langage du Véda les principaux moyens et divers degrés de la connaissance humaine (1): on y découvrirait le travail élémentaire que l'homme des anciens jours, dirigé tout d'abord par la lumière de l'enseignement social, accomplissait sur les premiers principes qui constituent en quelque sorte le fond de sa raison. Les penseurs de l'Inde,

h. xxx, sl. 14. Ibid., h. LIV, sl. 4 (*tmanâ dhrischatâ* — menle victrice). Puis, c'est le mot DHI que la langue védique a pris aussi dans le sens de cérémonie, de sacrifice, et en général d'acte religieux (NIGH. II, 1. *Karma*. — RIGV. I, h. I, sl. 7, h. XLVI, st. 2, h. XXVII, sl. 11). — V. le composé *dhiyaspati*, gardiens de la cérémonie. Ibid., h. XXIII, st. 3. Dans plusieurs passages, *dhi* au singulier et au pluriel est le nom de l'intelligence humaine et de ses facultés. Nous ne prendrons ici pour exemples que les dernieres stances de la *Gâyatri* (RIGV. III, liv. IVe, § II): « Que *le soleil* excite nos intelligences! » [*dhiyo yo nas pratchôdayât*]. — « Les hommes le vénerent, guidés par leur intelligence [*dhiyéschitân*] ». — Nous devons signaler encore l'emploi du même substantif *dhî* accompagné d'une épithète, comme dans l'hymne LII (sl. 3) du 1er livre: « J'invoque Indra d'un esprit *capable* d'œuvres excellentes (*svapasyayâ dhiyâ*).

(1) Il est curieux de lire dans le *Nighantou* la liste des mots védiques, au nombre de onze, signifiant la connaissance de l'esprit:

Kêtan, *kétun*, *tchêtan*, *tchittam*, *kratun*, *asun*, *dhîn*, *çatchî*, *mâyâ*, *vayunam*, *abhikhyêty pradjnâyâ nâmâni* (NIGH. III, 9).

Nous nous contenterons de relever un seul terme de cette liste, le mot *mâyâ*; il nous semble important de constater dès à présent que ce mot qui a signifié plus tard la magie, l'illusion, l'erreur, a comporté d'abord le sens d'intelligence et de sagesse: *mâyâ* dérive, comme le mot *mâtrî*, de la racine *mâ*, mesurer, créer; *mâyâ* a pu être le nom de l'intelligence qui crée et coordonne, de même que *mâtrî* a quelquefois le sens de créateur dans le Véda (RIGV. I, h. LXI, st. 7). Voir, plus loin, ch. VII, § II.

en construisant leurs vastes systèmes d'idéalisme, n'ont, sans doute rien inventé qui n'ait été entrevu de bonne heure par les poètes et consigné dans les définitions psychologiques des textes du Véda (1).

Mais il est dans les prières métriques qui commencent, dans l'ordre de l'histoire, la littérature sanscrite, une autre source d'études, un autre sujet de considérations dont l'intérêt est peut-être plus grand encore : c'est la parole, signe de l'intelligence, attribut inséparable de la nature de l'homme. Le phénomène ou plutôt le mystère de la parole fournit aux créateurs de la poésie indienne un thème fécond d'inspiration ; la voix est à leurs yeux la précieuse prérogative de l'homme, inhérente à son existence normale, comme les facultés mêmes de l'esprit ; la pensée parlée est le don naturel, le partage essentiel et primitif de l'être intelligent qui converse avec lui-même, qui s'adresse par le discours à ses semblables, ainsi qu'aux puissances supérieures à l'humanité. Conçue sous ce rapport, l'idée de la parole n'apparaît-elle pas en quelque manière comme le symptôme indestructible d'une vie intelligente et morale, au milieu des aberrations toujours croissantes du naturalisme védique? Cette idée ne semble-t-elle pas avoir été la merveilleuse conservatrice du principe spiritualiste des croyances de l'Inde, principe que la tradition orale a été impuissante elle-même à sauvegarder, et dont l'esprit spéculatif et mystique des sectes fera dans la suite des siècles de si étranges abus ?

C'est par la parole que les hommes communiquent sans cesse avec les Dévas, et que sont les prières des mortels, sinon la répétition d'une langue divine? Le chantre qui va

(1) Nous renvoyons à l'*Appendice*, n° 6, un court aperçu concernant cet autre point de la même question, à savoir, comment les Hindous ont entendu anciennement la présence de l'âme dans la personne humaine.



célébrer les louanges des dieux a reçu d'eux la connaissance des choses, et, s'il est permis d'emprunter au platonisme une figure qui ne répugne pas aux tendances de l'esprit indien, il a obtenu d'eux la *vue* des idées; quand il compose en pensée des hymnes efficaces, il jouit d'une réminiscence des réalités qu'il a *vues* : on sait que c'est là le sens hiératique du nom de Rĭschi (1). Le chantre inspiré ne fait que reproduire les paroles qu'il a lues dans l'intelligence divine; il les traduit dans la langue humaine qui conserve fidèlement leur signification originelle : que l'on écarte dans toutes ces données le symbolisme qu'ont affecté les premiers représentans d'un grand système religieux, et l'on y reconnaît la conception vraie de l'intelligence humaine entrant soudain en exercice par le don de la parole, par le langage qui lui offre, pour ainsi dire, une vision d'elle-même, une intuition immédiate de sa pensée.

Les chants de louange et d'invocation que les poètes du Rig-Véda font retentir pendant les libations et les sacrifices sont nommés dans leurs propres stances des formules de la pensée; la prière y reçoit tour-à-tour les noms de *mantra* (2), de *mati* (3), de *manman* (4), qui se rapportent également au même radical MAN, penser : l'hymne n'est pas un vain assemblage de sons et de modulations, mais un recueil de concepts que le sacrificateur indien suppose être compris

(1) Voy. *Etudes*, etc., etc., p. 21. Cfr. plus haut, ch. 1er, § II.

(2) *Mantra* est le nom général des prières de chaque Véda, et il est opposé au mot *Brâhmana*, qui est le nom général des préceptes et des parties dogmatiques des livres sacrés. Cfr. Rigv. I, h. XL, st. 5 et 6, h. LVII, st. 2.

(3) *Mati*, qui plus tard aura le sens abstrait de *pensée*, a souvent le sens de louange ou de prière dans le Véda. Rigv. I, h. LVII, I, h. LX, V, LXI, 3.

(4) *Manman* rappelle le mot *carmen*, par sa signification comme par la désinence neutre de son suffixe. Rigv. I, h. XXVI, st. 2, h. CXX, st. 3.

par ses dieux comme par les hommes qui l'entourent. Ainsi les mots ne sont point dans la pensée du chantre des groupes de sons conventionnels dans leur usage, mais arbitraires par leur origine ; ils répondent à des idées qui sont entendues au-delà du monde terrestre et qui sont recueillies par d'autres intelligences sachant tout d'une science innée (1) : le Rischi a donc foi à la vérité des mots comme à la réalité des idées qu'ils représentent, et il entre, par la voie que le flambeau lumineux de la parole éclaire devant ses pas, dans la région infinie de la vie intellectuelle et morale. Il ressort clairement des faits énoncés à l'instant que les peuples ariens, dont les chantres védiques sont les interprètes, ont envisagé la parole, instrument de la pensée, comme essentiellement liée à l'existence de celle-ci, et qu'ils ont très long-temps retenu sur ce point l'esprit de la tradition primitive dont il y a des traces pour ainsi dire identiques chez presque toutes les nations du monde ancien. Il est d'ailleurs une preuve non moins convaincante de l'importance qu'a eue dans l'Inde la croyance antique à la communication du langage faite à l'homme par la Divinité en même temps que lui était fait le don de l'intelligence : c'est voulons-nous dire, la part donnée à la parole dans l'exercice de la puissance divine, dans sa plénitude de vie et d'action; et qu'on y prenne garde, ce n'est point là une opinion isolée dans les livres des écoles, mais c'est bien plutôt un dogme qui s'est perpétué dans toutes les transformations du symbole brâhmanique.

Dès la fin de l'époque védique, la parole, *Vâtch*, déjà divinisée par les anciens Rischis, comme on le verra dans la suite du présent chapitre, fut portée au premier rang parmi les *Dévas* qui étaient honorés par les louanges et par les

(1) Les Dévas sont ainsi considérés dans beaucoup d'hymnes où ils reçoivent par exemple les épithètes de *Djâta-Védas* ou de *Viçva-Védas*.

cérémonies du culte. C'est alors que *Vâtch* fut agrandie par la réunion successive de tous les attributs et de tous les pouvoirs qui avaient été considérés naguère comme le partage des plus puissans d'entre les Dévas ; c'est alors qu'elle fut même élevée jusqu'à la nature d'âme suprême et universelle. Un hymne, qui paraît appartenir à la section la plus moderne du Rig-Véda, est prononcé par *Vâtch*, dite fille d'Ambhrina, à sa propre louange (1) ; c'en est assez de quelques traits, pour donner une idée de la rigueur et de la persévérance que l'esprit mythologique a mises à amplifier certaines personnifications tout-à-coup préférées aux plus anciennes. VATCH se dit elle-même, dans le commencement de l'hymne, l'égale des *Roudras*, des *Vasous*, des *Adityas* et des *Viçvédévas ;* elle soutient tout à-la-fois le Soleil et l'Océan, le Firmament et le Feu, ainsi que les *Açvinas ;* elle supporte la Lune *(Sôma)* qui détruit les ennemis, ainsi que le Soleil nommé *Twaschtri*, *Poûschan* et *Bhaga :* « Je « pénètre, dit-elle, tous les êtres, et je touche le ciel avec « ma forme. En donnant naissance à tous les êtres, je passe « comme le vent ; je suis au-dessus du ciel, au-delà de la « terre ; et ce qui est le grand Un, je le suis ! »

La déification de la parole, au témoignage de documens écrits qui sont insérés dans la collection védique, a donc abouti à une grande formule de panthéisme, dans laquelle sont venus se fondre les mythes de tous les dieux de la lumière ; en rapprochant cet exemple des conceptions qui ont été rapportées plus haut touchant Agni, Indra et Savitri, identifiés tour-à-tour avec l'âme du monde, on n'a pas de peine à y découvrir une production du syncrétisme qui a

(1) Cet hymne fait partie du xe chapitre du xe livre ou *Mandala* du Rig-Véda. Il a été traduit en entier par Colebrooke dans son Mémoire sur les Védas (*Miscell. Ess.*, tome I, p. 32.—Trad. de Pauthier, p. 315-16). Le critique anglais a signalé tout d'abord le style tout différent de composition par lequel ce morceau se distingue de la masse des prières védiques.

rempli le second âge des religions païennes et qui marque dans l'Inde la préparation et le passage des esprits à la spéculation des Oupanischads. M. Guigniaut a dit avec raison (1), qu'il faut entendre le langage que tient *Vâtch* dans ce passage du Véda, si l'on veut avoir une idée du haut degré d'abstraction où parvint la théologie panthéistique des Hindous, en développant ses formes premières.

Il est important de remarquer que, dans l'hymne cité, *Vâtch* est déjà considérée comme l'énergie de Brahmâ, comme le pouvoir actif qui procède de lui ; il y est dit par cette déesse : « Je rends fort celui que je choisis ; je le rends « *Brahmâ*, saint et sage. Je tends l'arc de Roudra, pour « tuer le démon, ennemi de *Brahmâ*. » Évidemment, une telle conception date d'une époque de travail et sans doute de lutte, à la suite de laquelle la prépondérance du culte de *Brahma*, dieu nouveau qui n'avait pas même eu de nom personnel parmi les anciens dieux du Véda, commença à s'établir au sein de la société indienne.

Quand Brahma fut devenu la divinité suprême dans le panthéon renouvelé et reconstruit par la caste sacerdotale, l'antique personnification de la parole fut reprise et développée avec intention : *Vâtch* est presque constamment associée dans les doctrines religieuses orthodoxes à la toute-puissance du dieu créateur ; elle se manifeste comme la force intelligente et active de Brahma, comme la sagesse par excellence, comme la mère de toutes les sciences ; elle a une même nature, une même substance avec l'être primitif, et elle agit toujours unie à son pouvoir ; non-seulement elle assiste, mais encore elle prend part aux œuvres de la créa-

(1) *Religions de l'antiquité*, tome Ier, IIe partie, p. 602. L'auteur a remarqué dans le même endroit que le monothéisme des Brâhmanes, dérivé d'un sabéisme pur, a eu le panthéisme pour caractère philosophique.

tion (1). *Vâtch*, qui est même dite l'épouse de Brahma dans le plus grand nombre des textes, n'est autre que la parole déifiée, donnée comme le principe co-éternel au dieu suprême. Quelquefois aussi à cette notion est substituée celle qui fait de *Vâtch*, non l'épouse, mais la fille de *Svayambhoû*, l'Éternel, « existant par lui-même (2). » En raison de l'antiquité de cette notion de la parole, et de l'espèce de perpétuité dont elle a joui dans la mythologie indienne, nous ne pouvons nous empêcher de mettre en regard la tradition religieuse de la Perse qui, cette fois encore, repose sur des idées plus nettes et plus pures. Le principe suprême de la dualité, l'Éternité ou la durée sans bornes (*Zervane akerene* le tout, le temps non créé), a produit avant toutes choses, avant que le ciel fût, non plus qu'aucune des créatures, le Verbe, l'excellent, le pur, le saint, Honover (en zend *Ehonéhé Vérihé*): mais les Mages ne font pas seulement de *Honover* une émanation intellectuelle de l'Éternel; ils lui attribuent une haute et suprême incarnation dans la personne de *Hôma* qui est le révélateur publiant la loi par la parole, transcrivant la loi par les livres, et qui, à ce titre, est le précurseur de Zoroastre, le législateur humain. *Honover* qui est un idéal typique sans formes exclusives devient sous la forme de Hôma la loi vivante et bienfaisante, la source de tout bien, la fécondité, l'immortalité, la vie (3).

(1) Voir Bohlen, *das alte Indien*, tome I, p. 159, p. 202 (*Kœnigsberg*, 1830).

(2) *Bhâgavata Purâna*, liv. III, ch. XII, v. 28. — Vâtch, d'après le *Vischnu Purâna*, serait la mère des nymphes célestes, des *Apsarasas* (V. P., p. 150, note 21); d'après le *Padma P.*, Vâtch, fille de *Daksha*, serait une des épouses de *Kaçyapa*, maître des créatures (*Vischnu P.*, p. 122, n. 19).

(3) *Religions de l'antiquité*, trad. par Guigniaut, liv. II, Religion de la Perse, ch. II (tome I, p. 321-22, p. 326-28). — Voir l'article hom dans le *dictionnaire mythologique* de la Biographie universelle, rédigé par l'infatigable et savant Parisot (tome IIe, p. 410-11).

Le Brahmanisme s'est bien éloigné du point de vue moral et positif sous lequel les livres zends ont envisagé la Parole, compagne intellectuelle de l'Éternité : mais voyons quels ont été dans l'Inde les premiers symboles divins de la parole, et recherchons dans la poésie des Rischis quel culte lui a été accordé au milieu des divinités lumineuses du naturalisme.

La parole a été nommée diversement dans la langue du Véda, et son idée, qui revient sans cesse dans les invocations chantées, a été exprimée par un nombre considérable de mots qui ont trait à son application religieuse aussi bien qu'à sa nature et à ses formes métriques : le plus connu des glossaires de l'idiome védique, le *Nighantou* renferme cinquante-sept noms qui répondent à l'idée de parole (1), *Vâtch*, et l'on y reconnaît sans peine des appellatifs qui reproduisent les mouvemens du son ou des épithètes qui peignent la cadence d'un chant accentué. La voix humaine a paru aux anciens habitans de l'Inde un phénomène merveilleux dont ils devaient reporter à un monde supérieur l'origine incompréhensible : représentation soudaine de la pensée, figure idéale et, dans une certaine mesure, immatérielle d'une réalité qui n'a point de corps, la parole a été faite divine, et elle a revêtu cette nature divine dans la personne des épouses des dieux, appelées quelquefois au sacrifice dans les hymnes védiques. Ces déesses de la voix et de l'harmonie, dont les destinées sont assimilées à celles des maîtres de la lumière, portent différens noms qui décrivent la plupart les grandes impressions que produit la parole; ces noms se trouvent compris dans l'énumération des cinquante-sept mots du *Nighantou* dont nous venons de faire

(1) Sect. I, § XI (*vâg-nâmâni*). — Il faut prendre le mot sanscrit *vâtch* dans l'acception très étendue que possède le latin *vox* : la voix avec ses nuances et ses modulations, le signe extérieur du langage de l'âme.

mention, et ils font partie de la liste des noms des *Dévatâs* dans la cinquième section du même glossaire (1).

A l'appui des assertions qui précèdent, nous nous croyons obligés à faire entrer dans notre travail quelques fragmens des prières védiques dans lesquelles une part de louange est dispensée aux déesses de la parole. Nous donnerons place en premier lieu à l'invocation du Feu, envisagé comme messager des Dieux (2) :

« Agni, amène ici pour boire le Sôma, les épouses aimantes des Dévas, ainsi que Tvaschtri.

« Agni, toujours jeune, amène au sacrifice Hôtrâ (3), Bhâratî (4), Varûtrî (5) et Dhischanâ (6)! »

Nous signalons en passant une image bien digne d'attention dans les monumens du Védisme, celle qui représente, dans la stance suivante du même hymne, les déesses, qui protégent les hommes, portant des ailes non brisées (*Dêvîr*,

(1) Les principaux de ces noms divins qui seront bientôt cités tour-à-tour sont les suivans : *Ilâ*, *Mahî*, *Sarasvatî*, *Hotrâ*, *Bharatî*, *Varûtrî*, *Dhischâna*.

(2) Rigv. I, h. xxii, st. 9-10.

(3) *Hôtrâ* est la parole qui accompagne l'offrande consumée par le feu; c'est le nom de l'épouse d'Agni.

(4) Le mot Bhârati serait un dérivé féminin d'un thème *bharata*, formé de la R. bhrï, porter, posséder, nourrir ; la voix serait ainsi appelée, parce qu'elle porte au-dehors par les sens la pensée produite dans l'intelligence. Le Scholiaste fait Bhârati l'épouse d'un des Adityas, nommé *Bharata*.

(5) *Varûtrî* ne peut pas signifier, comme l'a entendu Stevenson (p. 27), l'épouse de Varouna ; car cette déesse est nommée plus loin *Varounânî* : le mot entraîne plutôt l'idée d'excellence d'après sa dérivation de la racine vrï, choisir (*eligenda*, *egregia*. -- Rosen).

(6) *Dhischhanâ*, qui est synonyme de Sarasvati, est le nom de la déesse de la parole (*Vâg-Dêvî*) : il a pour racine dhisch, résonner, retentir, qui se trouve aussi dans la forme védique *dischanê*, le ciel et la terre (Nigh. III, xxx).

—*nrĭpatnîн atchhinna-patrâн*) (1). On ne peut douter que cette image n'ait été inventée de bonne heure pour donner une forme sensible, mais idéale, à des divinités incorporelles et à des êtres aériens ou lumineux : un témoignage aussi ancien que celui de cette stance vient ajouter quelque poids aux résultats déjà obtenus dans l'histoire de l'antiquité figurée, et confirmer les recherches qui ont été faites concernant la représentation de Dieux ou de génies ailés très ancienne chez les peuples asiatiques et usitée sans doute fort long-temps en Orient avant de passer dans les symboles de l'art grec, où elle fut toujours d'un usage restreint, tandis qu'elle était plutôt familière au langage de la poésie.

Une autre invocation est adressée collectivement à trois Déesses de la parole dans les dernières stances d'un hymne à Agni (2) : « Que *Ilâ* (3), *Sarasvatî* et *Mahî* (4), ces « trois Dévîs, donnant la joie, viennent prendre place saines « et sauves sur le tapis sacré ! » C'est le lieu d'insister quelque peu sur l'association des Déesses du langage au nombre de trois, association que les auteurs du Véda ont reproduite plus d'une fois à dessein : seulement les noms semblent avoir varié dans les formules de ce genre, qui ont renfermé aussi ceux de *Bhâratî* et de *Dhischaṇâ*. Deux stances du Yad-

(1) Le Scholiaste donne formellement aux déesses la figure d'oiseaux (*pakschi-rûpânâm dévapatnînâm*).

(2) Rigv. I, h. XIII, st. 9.

(3) *Ilâ* (pour *Idâ*) signifie la vénérable ; c'est aussi un des noms de la terre (Nigh. I, I, *prĭthivî-nâm*). Il est dit dans l'hymne XXXI (st. 11), que les dieux, qui avaient donné Agni pour chef à l'homme, ont ensuite constitué *Ilâ* comme son institutrice ; c'est ainsi que nous interprétons les mots : *Ilam-akrĭnvan-manuschasya çâsanîm.*

(4) *Mahî*, la grande, est aussi un des noms de la terre qui a été conservé dans la langue classique (par exemple, dans le composé *Mahî-pati*, maître de la terre).

jour-Véda nous fournissent des exemples du rapprochement de ces noms dans le style des prières liturgiques (1).

« Que *Bhârati* assiste à notre sacrifice avec les *Adityas!* « que *Sarasvati* nous protége avec les *Roudras! Ilâ* est « invoquée en société des Vasous : acceptez notre sacrifice, « ô Déesses (lumineuses), parmi les immortels ! »

« Que *Bhârati* vienne promptement à notre sacrifice : « que *Ilâ* indiquant [les rites sacrés] à la manière de « l'homme, ainsi que *Sarasvati*, que ces trois Dévîs, ac- « complissant des œuvres excellentes, viennent s'asseoir « ici sur le large tapis [*du sacrifice*] ! »

Les personnifications de la parole, qui sont invoquées dans de semblables formules, reportent naturellement l'esprit aux souvenirs d'autres mythologies qui ont aussi essayé à un âge fort ancien, de donner un corps aux opérations de la pensée humaine et à ses manifestations diverses. Et, qui ne songerait tout d'abord au mythe primitif des Muses de la Grèce qui furent à l'origine au nombre de trois (2), la *Mémoire*, la *Méditation* et le *Chant*, Μνήμη, Μελέτη, Ἀοιδή? Ces Muses du premier âge des religions helléniques sont nées dans la Thrace Piérienne, au nord de la Thessalie (3); filles de Jupiter, elles habitaient les hauteurs de l'Olympe, et elles célébraient les dieux qui régnaient sans crainte dans le séjour du maître des immortels depuis la destruction des Titans (4). Il est impossible de se méprendre sur les carac-

(1) *Vâdjasanéyi-Sanhitâ*, Adhy. XXIX, sect. 8 et 33. — Les deux passages ont été transcrits et traduits par Rosen, dans ses annotations sur l'hymne XIII[e] du Rig (p. 36).

(2) Pausanias, *Descriptio Græciæ*, liv. IX, cap. 29.

(3) Le nom de la contrée qui avait été le berceau des Muses est resté consacré par le surnom de Piérides qui a survécu dans la langue des poëtes aux transformations du mythe (Πιερίδαι Μοῦσαι, *Pierides Musæ*).

(4) Jupiter ou *Zeus*, qui est la dernière et la plus puissante manifestation du principe intelligent et actif dans les cosmogonies orphiques, a été consi-

tères essentiels du mythe des Trois Sœurs qui est si simple et si vrai dans sa forme antique : il personnifie, en effet, avec autant de grâce que de netteté les trois facultés qui constituaient la sagesse des anciens peuples et qui répondaient au degré d'expansion et de force atteint par l'intelligence dans les premiers siècles de la civilisation païenne. L'exercice de la mémoire livrant à l'imagination la matière de son travail, l'application de l'entendement à la recherche de la nature des choses, la puissance d'exprimer par des sons les impressions et les sentimens de l'âme, par des chants mesurés les idées acquises à l'intelligence dans l'acte de la méditation, telles sont les grandes œuvres, telles sont les constantes et sublimes pratiques de la vie intellectuelle, que représentaient à l'esprit des Grecs les noms des trois Muses de la Piérie, et comment s'étonnerait-on qu'une tradition ancienne et unanime ait fait naître sous les auspices de ces noms les chants de la poésie sacrée, l'enseignement des devoirs moraux, l'établissement des lois et des relations sociales? Ici encore l'histoire religieuse de l'Inde présente tous les matériaux d'un fécond parallèle, qu'il nous suffit d'énoncer : les divinités védiques de la parole ont été, comme les Muses de l'âge d'Orphée, les créations de l'esprit des poètes, que les peuples de l'antiquité profane ont eus pour instituteurs pendant leur laborieuse enfance; les Rischis de l'Inde, comme les poètes théologiens de la Grèce, ont donné un corps, une forme sensible aux opérations les plus délicates de l'esprit se manifestant par la parole. Il est vrai qu'ils n'ont point exprimé avec une égale précision et par

déré naturellement comme le père des trois plus anciennes d'entre les Muses, de même qu'il sera nommé plus tard le père des neuf sœurs. Cicéron, qui distingue d'après les théologiens (ii qui theologi nominantur), *trois* Jupiter, dit qu'il y eut d'abord quatre Muses, nées du second Jupiter : « Jam primæ Musæ quatuor, natæ Jove altero, Thelxiope, Mneme, Aœde, Melete.... » (*De Naturâ Deorum*, liv. III, ch. XXI).

des noms propres les mêmes allégories empruntées au monde spirituel; toutefois, ils avaient établi entre les puissances de l'âme intelligente une distinction élémentaire, mais lucide, que reflètent quelques termes soumis précédemment à un rapide examen (1). Le génie des Hindous n'a point empreint dès une époque ancienne ses inventions mythologiques de la subtilité qu'il portera plus tard dans toutes ses œuvres, dans le domaine de l'art comme dans celui de la science (2) : le génie des Grecs, au contraire, a trahi dans ses premiers essais les tendances auxquelles il devait obéir sans cesse comme par un entraînement irrésistible de sa nature; la clarté, l'ordre, l'harmonie ont caractérisé les productions des races helléniques pendant le cours entier de leur développement scientifique, et leur ont communiqué une grandeur originale que les révolutions des siècles n'ont point encore effacée. Le mythe que nous venons d'envisager offre un heureux exemple de la sobriété et de la sagesse que l'esprit des Grecs a mises dans toutes ses conceptions, et qu'il a su conserver dans l'exécution artistique de ses œuvres les plus belles : transporté de l'Olympe à l'Hélicon, chanté par les poètes de la Béotie, le mythe des Muses a été agrandi par une merveilleuse transformation sans que sa primitive beauté fût altérée par ce second labeur de la pensée mythologique (3). Les filles de Jupiter et de Mnémo-

(1) Les mots *hrïd*, *manas*, *manîschâ* nous ont paru offrir des traces d'une distinction psychologique qui se traduirait par les notions de *sentiment*, d'*intelligence*, de *réflexion*.

(2) Dans un monument d'une date moderne, *Svadhâ*, déesse puissante et intelligente, figure parmi d'innombrables allégories avec ses deux filles, *Vayunâ*, la Science, et *Dhârinî*, la Mémoire (*Bhâgavata P.*, liv. II, ch. I, st. 62-63, — tome II, p. 7. Ed. Burnouf).

(3) Les deux poëmes d'Hésiode décrivent le mythe avec l'extension qu'il avait prise à cette seconde époque ; l'analyse critique des différentes parties de ce mythe fait l'objet du beau travail de M. Klausen : *Ueber Hesiodos Gedicht auf die Musen* (*Rhein. Museum für Philologie*, 1835).

syne sont au nombre de neuf, et toutes elles représentent les modes divers sous lesquels se révèlent les puissances de l'intelligence humaine : elles recevront des attributs nouveaux et distincts du consentement unanime des nations grecques, à mesure que les sciences et les arts de la civilisation viendront à éclore dans leur sein (1); elles auront pour maître et pour guide Apollon, le dieu de la lyre, qui, jadis berger, avait enseigné aux pasteurs de la Thessalie tous les arts « qui rendent la vie aimable »; sous la direction de ce divin coryphée, elles formeront un chœur qui combine dans une savante et magnifique harmonie toutes les grâces de la nature et toutes les inventions de l'esprit.

Que l'on rapproche de l'histoire des Muses les invocations des Rischis aux déesses de la parole, on voit à l'instant ressortir des idées que l'Inde et la Grèce ont exprimées diversement cette vérité historique, que la beauté et la grandeur morales qui appartiennent au langage humain ont été rapportées par les peuples à une inspiration divine, et que la glorification de la pensée qui s'incarne dans la parole a été la sauve-garde du spiritualisme dans des sociétés que subjuguaient les tendances de plus en plus matérielles du sens mythologique; le culte du beau a marqué, en effet, les époques les plus glorieuses de leurs annales et il s'est alors montré toujours fortifié de l'alliance du bien, dont l'idée

(1) Le nombre de *neuf* a été considéré comme sacré, et respecté par la plupart des générations de poëtes qu'a produites la Grèce; les noms des neuf sœurs sont assez connus par l'adoption qu'en a faite la poésie européenne, si long-temps docile imitatrice des œuvres de la littérature classique. Cependant quelques contrées avaient créé de nouveaux groupes de Muses, et certains auteurs rapportent avec de nombreuses variantes la généalogie et les attributs des filles de *Mémoire*. Il est incontestable que le second mythe des Muses a répondu aux progrès de la vie intellectuelle; c'est alors que Μνήμη, la *Mémoire*, l'une des trois Muses de la poésie sacrée, est devenue la mère des neuf déesses, qui présidaient à toutes les branches du savoir.

vivait dans les âmes d'élite comme le dernier objet de leur foi.

Mais reprenons, sans plus de délai, le nom invoqué avec préférence par les poètes indiens parmi ceux des maîtresses divines de la parole et du chant ; le nom de Sarasvatî nous conduit à quelques recherches nouvelles qui auront pour but d'approfondir une des notions qui contrastent davantage avec l'esprit et les procédés du naturalisme.

Sarasvatî est dans le Véda investie d'une double attribution, qui la fait participer à la même vie intelligente et matérielle qui apparaît aussi comme le partage des autres divinités; elle est la déesse des Eaux et de la Parole. Avant de tenter l'explication de ses deux attributs, nous allons faire connaître quelques-unes des prières par lesquelles cette donnée d'histoire religieuse est expressément consacrée. Le double point de vue que nous signalons est établi dans les trois stances qui suivent (1).

« Que SARASVATÎ qui purifie, qui réside dans l'offrande, agrée *notre* sacrifice, en nous *accordant* des alimens, dispensant la richesse pour la prière !

« Excitant aux discours véridiques, inspirant les bonnes pensées, SARASVATÎ a reçu *notre* sacrifice.

« SARASVATÎ met en mouvement avec impétuosité les grandes eaux ; c'est elle qui illumine toutes les intelligences ! »

Dans un autre hymne du Rig-Véda, Sarasvatî est invoquée comme protectrice des hommes qui sacrifient, avec la foule des Dévas que l'homme implore pour son bien-être ; nous en traduisons les premières stances, bien remarquables par l'ampleur qui en caractérise l'exposition poétique (2) :

(1) RIGV. I, h. III, sl. 4, sl. 1-3 (Ed. Rosen, p. 5).
(2) Liv. I, h. LXXXIX, st. 1-4.

« Que *pour* nous s'accomplissent des cérémonies propices, non troublées d'aucune part, non interrompues, tranchant [le sort des ennemis], afin que les Dévas soient toujours *portés* à notre secours, sans cesse présens, protecteurs de chaque jour !

« Que la faveur fortunée des Dévas, que la libéralité des Dévas amis du juste réside *sans cesse* auprès de nous ! Puissions-nous atteindre l'amitié des Dévas ! Que les Dévas nous prolongent le temps pour la vie !

« Nous les invoquons tous par une antique invocation : Bhaga, Mitra, Aditi, Dakscha, Asridha (1), Aryaman, Varouna, Sôma, les deux Açvinas ; que SARASVATÎ, tutélaire, nous dispense le bien-être !

« Que Vâta nous souffle ce remède assurant le salut ! Que la Terre, mère *des êtres*, l'apporte ; que le Ciel, père *des êtres*, l'apporte ! Qu'elles le donnent aussi, les pierres exprimant le jus du Sôma, dispensant la joie ! Ecoutez cela, ô Açvinas, vous que l'on invoque par le chant (2) ! »

Sarasvatî est appelée au sacrifice avec le Feu, maître de la nourriture (*Brahmanaspati*), dans cette courte et simple invocation (3) : « Vienne aussi la déesse aux douces paroles ! » Elle est encore nommée à la suite des grands Dieux dans ces formules du Yadjour adressées au maître du sacrifice, qui était d'ordinaire une personne royale, pendant la

(1) Nous croyons qu'il est impossible de voir avec Rosen un nom propre dans le mot *asridham*, qui est plutôt une épithète du mot précédent, *dakscha*, dans le sens de : sans ennemi (*a* priv., *sridh*, ennemi, adversaire. RIGV. I, h. XXXVI, 7, XLVIII, 8), ou bien dans le sens de : exempt de mort, de ruine (RIGV. I, h. III, 9, *asridhas*).

(2) *Dhischnyâ* serait l'instrumental singulier d'un substantif féminin *dhischnî*, qui comme *dhischanâ*, doit signifier *parole*, *chant*, *louange*, d'accord avec la valeur du radical DHISH, retentir (sonare).

(3) RIGV. I, h. XL, st. 3 : *pra dévy-étu sûnritâ*. — Adito Devi dulciloqua (Rosen).

cérémonie fameuse du *Vâdjapéya* (1) : Excite à la libéralité Aryaman, Brihaspati, Indra, la Parole SARASVATÎ, Vischnou et Savitri riche en alimens! — Que la Parole resplendissante nous accorde *des biens* en abondance! — Par la grâce du brillant Savitri, je te remets, ô sacrificateur, aux bras des Açvinas, aux mains de Poûschan, à la toute-puissance de SARASVATÎ, la parole qui dompte (*Sarasvatyaî Vâtcho yantur-yantrîyé dadhâmi*); je te consacre par la haute souveraineté de Brĭhaspati! »

Dans le *Sâma-Véda*, Sarasvatî est envisagée comme la déesse de la fécondité, comme la maîtresse des eaux. « A l'homme qui récite les *stances* opérant la purification, *contenant* l'essence préparée par les Rischis, Sarasvatî a dispensé le lait, le beurre clarifié, la douce liqueur du Sôma (2): ces stances relatives à la purification, véhicules du bien-être, sont les sources des trésors, distillant le beurre ». Ailleurs, Sarasvatî, la déesse des fleuves, partage les louanges qui sont offertes à Sarasvân, le maître des eaux, le dieu de l'Océan (3) : « Désireux d'engendrer, souhaitant une postérité, possesseurs de nombreuses offrandes, nous appelons au sacrifice SARASVÂN (4) : que la déesse bien invoquée,

(1) *Vâdjasanéya-sanh* (IX[e] lecture), Ed. A. WEBER.—Texte, dist. 27, 29-30.—Trad. lat., p. 11, annot., p. 30.—Vischnou dont le nom ne se rencontre que rarement dans le Rig-Véda, est nommé plus souvent dans la rédaction du Yadjour blanc; mais il n'y est encore aucunement question de la suprématie de Vischnou sur les autres divinités qui, d'après les *Brâhmanas* du Véda, lui ont fait une longue résistance (Cfr. WEBER, ibid., annot., p. 56).

(2) *Sâma-Veda-samhitâ*, 2[e] partie, *Prapâthaka* v, sect. 8. — Cfr. *Transl.* by Stevenson, p. 198.—Ce passage est au nombre des textes du *Sâman*, qui marquent l'extension qu'ont prise les formules et les pratiques de la liturgie sous l'empire d'une pensée mystique.

(3) *Samhitâ*, II[e] partie, *Prapâth.* VII, sl. 7-8 (texte, p. 124. Éd. Stevenson).—*Translation*, p. 222.

(4) Le nom de *Sarasvân* est compris, ainsi que celui de *Sarasvatî*, dans

sœur aimée entre les sept sœurs (1), SARASVATÎ soit l'objet de nos louanges! »

Nous retrouvons parmi les *Brâhmanas* d'un ancien Oupanischad, rapporté au Yadjour, le *Vrîhad-Aranyaka*, des textes qui ont trait au mythe de Sarasvatî, la Voix, la Parole, qui est faite la source intarissable des biens, la dispensatrice de toutes les choses excellentes. Comme la chaste Lucine dans la poésie liturgique de Rome, cette déesse est invoquée dans le rituel védique au moment de la naissance de l'enfant; la prière suivante lui est adressée par le père du nouveau né, au moment où il remet celui-ci à sa mère (2) : « Cette poitrine qui est le siége des biens, en « qui réside le bonheur, qui dispense les trésors, qui est fé« conde en richesse, — [cette poitrine] par laquelle tu nour« ris toutes les forces, présente-la, ô Sarasvatî, pour *le* « soutenir! »

La parole divinisée, SARASVATÎ paraît avoir été louée par les chantres du Véda dans le même but que les autres Dévas; son concours a été réputé aussi nécessaire au bienêtre de l'homme que celui des Dieux nourriciers. Sarasvatî a dû être considérée comme le soutien de l'intelligence qui a pour signe permanent le phénomène de la parole; en procurant la nourriture au corps, elle entretient la voix qui

la liste des noms divins du *Nighantou* (v, III). L'idée de créer un dieu des mers n'est-elle pas sortie du désir de compléter de mieux en mieux les groupes des divinités védiques, *Syzygies* formées par l'association des deux principes mâle et femelle? Une telle symétrie dans les relations des êtres divins répugne à l'esprit de la période de première création.

(1) *Sarasvatî* est prise en cet endroit comme la plus célèbre des sept rivières de la tradition védique; on verra bientôt qu'en elle a été personnifié le cours des fleuves.

(2) *Vrih. Aran.*, Adhy. VI, Brâhm. 5, § XXV-XXVII. — Ed. POLEY, p. 97, notes, p. 138. — Le code de Manou (II, d. 29) prescrit la cérémonie qu'on doit accomplir en récitant les paroles sacrées (*mantravat*).

rendait, dans la pensée des anciens peuples, un témoignage incessant à la présence de l'intelligence indéfectible.

Le mythe de Sarasvatî présente en outre un point qu'il est, nous semble-t-il, surtout essentiel d'éclaircir : l'association métaphorique des deux idées de la voix et des eaux. Sarasvatî, comme son nom l'indique (1), est la maîtresse des eaux ; elle préside au courant des fleuves et des rivières, et long-temps après l'âge védique, elle a été comptée au nombre des grands fleuves de l'Inde, tels que le Gange et la Yamounâ, invoqués dans les cérémonies religieuses (2). Le nom de Sarasvatî a été imposé, dès un temps fort ancien, à l'une des rivières de l'Inde auprès de laquelle s'établirent les migrations de race arienne; cette rivière, qui sort d'un des pics avancés de la chaîne de l'Himâlaya et qui va se perdre, en formant un lac, dans les sables des déserts voisins de l'Indus, a dû son nom sacré à son cours renfermé dans les limites de la terre qui fut la première occupée dans la vaste étendue des contrées de l'Inde (3). En considérant ici la signification religieuse du nom de Sarasvatî, il ne sera pas inutile de constater que l'ancienneté du nom remonte jusqu'aux traditions de l'Arie primitive? Comme les livres Zends font mention d'un fleuve qui a le nom identique de

(1) *Saras*, ancien nom neutre qui est resté dans le sanscrit classique, signifie littéralement *courant*, et s'applique en général à l'élément liquide. Le suffixe *vat* (*vati* fém.) marque ici la possession. Le même mot a pu signifier aussi « qui a un lac, qui forme un lac. »

(2) Colebrooke (*Miscell. Ess.*, I, p. 137) donne la formule des prières adressées aux fleuves sacrés dans des ablutions qui se sont pratiquées sans doute sur le bord de certaines rivières.

(3) La *Sarasvatî* a formé une des frontières de la terre sacrée, dite *Brahmâvarta* (v. plus haut, ch. I). Si la rivière a perdu plus tard l'importance que lui avaient attribuée les anciennes populations, la valeur historique de son nom s'est perpétuée dans le nom d'une tribu brâhmanique qui a dû long-temps habiter ses bords, celle des *Sârasvatas* (*Vishnu Pur.*, préface, p. 57).

Huruquaiti, il y a lieu de croire que cette dénomination antique a été apportée dans l'Inde par les colons Ariens et qu'elle leur a servi à désigner un des cours d'eau qui formaient une sorte de barrière au milieu de leurs possessions nouvelles (1). Cet usage primitif, en quelque manière du composé *Sarasvatî* nous explique bien pourquoi il a été consacré de bonne heure chez les Ariens de l'Inde à la personnification des eaux, placée bientôt par les poètes au nombre des divinités védiques.

Quelle est l'analogie que les auteurs du culte naturaliste des Dévas ont conçue entre la parole et les eaux, et qu'ils ont ensuite cherché à établir dans un même mythe en harmonie avec les autres inventions de l'esprit religieux : telle est maintenant la partie de la matière que nous allons essayer de présenter dans son vrai jour ; c'est, à notre avis, un des points essentiels de cette question, dont les membres accessoires ont été soumis, dans les pages qui précèdent, à une revue rapide.

Sarasvatî, que le Véda célèbre comme la maîtresse des eaux, est aussi la déesse de la parole ; évidemment, dans cette conception, il est deux termes que l'esprit s'est efforcé de rapprocher et n'a pas craint, pour ainsi dire, de confondre : la parole est non-seulement comparée, mais en quelque sorte assimilée au mouvement des eaux, au courant des fleuves. Ici, nous retrouvons une des applications originales de cette langue métaphorique qui liait les hommes des anciens jours à la nature extérieure qu'ils observaient sans cesse. Les religions anciennes n'ont-elles pas mis en relief

(1) M. Eug. Burnouf a le premier rapproché les deux dénominations, zende et sanscrite, qu'il considérait comme aussi nationales et aussi naturelles dans un pays que dans l'autre (*Yaçna*, tome I, p. 92) M. Lassen s'en est servi comme d'indications précieuses sur les rapports de langage qui unissent dans leur histoire parallèle les deux races sorties d'une patrie commune (*Indische Alterthumskunde*, I, p. 532, note. Cfr. p. 91).

les idées de vertu, de bonté, de justice, au moyen d'une notion grande et multiple, celle de lumière et d'éclat! l'Inde, en particulier, n'a-t-elle pas fait reposer sur ce parallèle le langage poétique et divin dans lequel elle invoquait les dieux du ciel (1), et n'a-t-elle pas combiné perpétuellement dans les chants védiques l'idée de la vérité, de la justice et de la force avec celle de la clarté céleste? L'idiome des Rischis n'a-t-il pas employé comme synonymes des noms de la force et de la puissance la plupart des termes qui caractérisaient les différens phénomènes de la lumière (2)! Qu'on passe de l'Inde à la Perse, et l'on n'est pas moins frappé de l'allégorie continuellement empruntée à l'éclat du feu et de la lumière en vue de figurer la pureté, et des nombreuses cérémonies qui, dans la religion de Zoroastre, ont pour objet de maintenir l'homme dans cet état de sainteté primitive. On ne saurait disconvenir que les images de lumière, d'éclat lumineux et céleste, ne reflètent le mieux dans le langage humain des idées abstraites, des notions supra-sensibles, et qu'à cette condition, la poésie sacrée des anciens peuples n'ait su atteindre et réaliser le beau, qui a dû être la splendeur du vrai dans la conscience de ces peuples comme dans celle de leurs sages et de leurs philosophes.

Le même fait doit ressortir de l'examen des mots qui ont été appliqués à l'idée de la parole ou de la voix : l'esprit n'a

(1) Nous avons déjà signalé cette tendance du sabéisme à cacher des idées morales sous de grandes et brillantes images, dans les *Etudes*, p. 51, p. 91.

(2) La langue classique en a conservé un grand nombre avec ce double sens, propre et figuré : par exemple, *tédjas*, *ôdjas*, *tapas*.

Le sanscrit védique possède un substantif neutre qui plus tard a disparu de la langue, *twéschas*, tiré de sa même racine que le subst. fém. *twisch*, lumière ; tandis que l'adj. *twéscha* signifie dans le Véda lumineux, resplendissant (Rigv. I, h. XXXVII, IV, h. XXXVIII, VII et XV), *twéchas* est pris dans le sens de force, de vigueur (Ibid., h. LXI, sl. 11, *twéschasâ*, robore).

pas été moins porté à revêtir cette idée de l'enveloppe des figures les plus saisissantes que la nature pût offrir à sa faculté d'imagination. Tantôt la lumière lui a fourni une métaphore continuelle et inépuisable qui répond à la notion du discours, et l'on peut dire que toutes les langues ont donné la sanction d'un long usage à cette création primitive qui met pour la pensée dans un rapport intime le monde intellectuel et le monde sensible (1) : le sanscrit en a conservé l'empreinte ineffaçable dans plusieurs de ses radicaux qui reflètent en quelque manière dans le langage tour-à-tour la splendeur de la lumière et la clarté de la parole (2). Tantôt la même idée a été revêtue de métaphores tirées de la limpidité, de la transparence, du retentissement et du cours des eaux ; la vue du mouvement régulier des fleuves, le bruit harmonieux des flots, la chute des cascades comme l'écou-

(1) A. G. de SCHLEGEL a signalé d'une manière très ingénieuse l'affinité que donnait aux idées de parole et de lumière, chez plusieurs peuples du groupe indo-européen le mode commun de leur apparition, l'analogie de leur révélation, de leur manifestation extérieure (*Licht und Rede — Indische Bibliothek*, tome II, p. 284-88).

(2) Les racines BHAS, BHÂ, BHAS, ont surtout comporté l'idée de briller, de resplendir, d'éclairer, de manifester ; BHÂSCH, racine amplifiée de la même catégorie, a précisé l'idée du langage, d'une manifestation, d'une illumination par la parole. Nous renonçons à insérer ici la liste des nombreux dérivés, issus de ces radicaux sanscrits, et des formes diverses que le grec et le latin ont tirées de thèmes identiques avec toutes les nuances de leur double signification ; nous nous contentons de signaler ici spécialement quelques notions morales qui ont été excellemment figurées à l'aide de leurs dérivés : au grec φάος, φῶς, répond le latin *fas*, mot indéclinable pris dans l'acception de droit ; le grec φήμη, dorien φάμα, discours, qui est analogue au mot sanscrit *bhâma*, signifiant encore exclusivement lumière, a pour équivalent en latin *fāma*, voix publique, renommée, gloire ; le sens antique et mystérieux de *fātum* est révélé par le composé grec θεόφατον, « prononcé par les dieux ». Voir sur ces rapprochemens de mots, outre le mémoire cité de A. G. de SCHLEGEL, les ouvrages de MM. POTT et BENFEY (*Etymologische Forschungen*, tome I, p. 194, p. 271. — *Griech. Wurzellexicon*, tome II, p. 101-3).

lement des ruisseaux et le murmure des sources, ont paru des allusions incessantes offertes par le monde des corps au phénomène de la voix humaine, interprète sensible d'une intelligence immatérielle. Nous avons déjà fait connaître la principale des déifications de la parole, d'après le rôle que lui attribuent les auteurs des poésies védiques ; les passages que nous avons cités ou traduits permettent de poser cette conséquence, que Sarasvatî a personnifié à-la-fois un des grands élémens de la nature et une des conditions de la vie de l'esprit ; il nous paraît indubitable que ce nom unique a exprimé dans la poésie religieuse de l'Inde un phénomène moral en même temps qu'une loi physique. Semblera-t-il superflu de demander de nouveau des témoignages à la linguistique et à l'histoire des mythologies, pour éclairer d'un plus grand jour le mythe de Sarasvatî et sa formation qui appartient aux rudimens encore simples du polythéisme indien ?

Plusieurs racines des langues de la famille Indo-européenne ont fourni, dès les temps les plus anciens, la combinaison des deux notions dont il s'agit : l'idée de la parole est devenue inhérente aux thêmes verbaux qui, au propre, étaient employés à exprimer l'action de couler ou l'état d'humidité. Il n'en est peut-être pas d'exemple plus frappant que dans les verbes grecs ῥέω, ὕδω, ὑδέω : le premier de ces radicaux semble avoir été partagé de bonne heure entre ces deux significations : couler, répandre, et dire, parler (1). Le radical ὕδω, d'où sont sortis ὑδέω et ὑδρέω, a dû se rapporter primitivement à la nature de l'humide et à la participation qu'ont à cette nature certaines classes

(1) Ῥέω représente dans le lexique grec la racine sru, couler, de la liste des *Dhâtous* du sanscrit : tandis qu'un assez grand nombre de mots dérivés répond à la notion du cours et de l'écoulement des eaux, une autre catégorie, se composant des mots tel que ῥῆμα, ῥῆσις, etc., développe dans des applications parallèles les idées de parole, de discours, de langage.

d'êtres ; mais bientôt le même radical a passé dans la langue poétique avec le sens de chanter, de dire, de raconter. Les anciens ont fait dériver de cette seconde racine leur mot *hymne*, ὕμνος ; n'importe si cette étymologie est d'une rigoureuse exactitude, n'importe si elle ne serait pas remplacée avec avantage par quelque autre, plus conforme aux règles de la dérivation grammaticale (1), il est bien digne de remarque que c'est avec la signification de courant que le mot qui plus tard a désigné l'Ode sacrée, riche des formes et des mesures lyriques, a été usité jusque vers la fin de la période héroïque de l'histoire grecque. Homère a conservé à ce terme sa valeur primitive dans un passage de l'*Odyssée* qui rapproche les deux mots : ἀοιδῆς ὕμνος, c'est-à-dire, le *cours*, le fleuve du *chant* poétique (2) : on avouera sans peine que cette métaphore convient aussi bien à l'esprit de la poésie indienne qu'à celui de la poésie de l'âge d'Homère ou d'Orphée, et qu'elle caractérise avec une surprenante justesse le cantique sacré qui naît de l'inspiration instantanée, et dont la composition est étrangère aux calculs et aux méditations de l'art. Aucune figure ne pourrait mieux traduire que celle-ci le ton et les accens du lyrisme primitif dont les hymnes du Véda nous retracent l'essor rapide et régulier ou bien, mieux encore, nous font contempler le courant toujours calme et majestueux ; elle n'est point d'ailleurs étrangère au langage que les diverses familles de

(1) M. Benfey a proposé de tirer le mot ὕμνος d'un radical ὑ, *louer*, *célébrer*, qui est identique avec le zend *hu* et avec une racine sanscrite su, supposée équivalente à la R. stu (louer), *Griech*, *Wurzellexicon*, tome I, p. 405-6.

(2) Odyssée, liv. VIII, v. 429.—Fr. de Schlegel a tiré bon parti de ce passage dans un travail capital sur la nature de l'hymne ancien, envisagé dans les premiers siècles de la littérature grecque : le morceau fait partie de ses études historiques sur la poésie épique de la Grèce, études non moins précieuses que ses autres ouvrages de critique (*Œuvres complètes*. Vienne, tome III, p. 50, suiv., — en allemand).

Rischis ont possédé comme un bien commun, ainsi que le prouve l'exemple suivant tiré d'un hymne adressé par un des Gôtamides à la troupe libérale des Maroutas (1) : « Doué d'intelligence, les mains élevées, je répands en pensée dans les sacrifices, comme *les flots* des eaux, des cantiques bien composés ! » Nous sera-t-il permis de poursuivre l'application de la même figure dans les plus beaux temps des lettres classiques, pour montrer la sanction nouvelle que le génie lui a donnée dans de mémorables exemples ? Saisi d'un profond respect pour la Muse de Pindare, Horace ne sait mieux en dépeindre les élans sublimes qu'en comparant le lyrique Thébain au torrent qui se précipite de la montagne, lorsque, grossi par les orages, il a franchi ses rives accoutumées : « De sa source profonde, dit-il (2), le divin Pindare jaillit « et s'élance avec majesté ! » ; et le prince des critiques latins ne s'associe-t-il pas à l'hommage que l'ingénieux poète de Rome avait exprimé avec tant de justesse et tant de grandeur en saluant à son tour le talent magnifique et la verve entraînante de Pindare sous la belle image d'un fleuve d'éloquence (3) ?

Que nous passions à l'examen des preuves analogues qui ressortent des fictions de la mythologie ancienne, nous trouvons encore dans la Grèce des conceptions d'une étrange conformité aux conceptions indiennes relatives à la déification de la parole : Sarasvatî a pour sœurs les rivières divinisées des pays helléniques, les Naïades des fleuves Pactole,

(1) Rigv. I, h. LXIV, st. I (*apô na — giran samañdjé vidathéschvabhuvan*).

(2) Odes, liv. IV, od. II, st. 2.

Monte decurrens velut amnis, imbres
Quem super notas aluère ripas,
Fervet, immensusque ruit profondo
Pindarus ore.

(3) « Et velut quodam eloquentiæ flumine. » Quintilien, *Institutions oratoires*, liv. X, ch. I, § VI.

Asope, Achéloüs, et n'a-t-elle pas surtout pour sœur la première des Muses (1), l'eau douée de la voix, la déesse faite tour-à-tour cantatrice, musicienne, prophétesse, magicienne sous les noms de Sirène et de Circé? Sarasvatî, déesse du cours des fleuves dans le Véda, n'a-t-elle pas une origine commune avec les nymphes des sources et des rivières qui ont été élevées au rang des Muses, selon la croyance de plusieurs d'entre les anciens (2)? De même que les sept rivières de la tradition védique, dites les sœurs de Sarasvatî (3), ont été transformées en sept cadences constitutives de l'harmonie musicale, de même, dans la tradition grecque, les sources déifiées ont échangé leur nature propre contre celle de puissances morales. Il ne nous paraît pas douteux que les mêmes rapports entre la voix et le cours de l'eau n'aient été conçus et traduits dans la légende des *Haginîs*, qui a persisté même dans les branches modernes des religions indiennes : ces nymphes des eaux sont aussi les inventrices de la musique, déterminant le rhythme par leur marche, exprimant une harmonie par leur geste et une cadence par leur pose. La distinction de sons élémentaires au nombre de sept semble fort ancienne dans le système musical des Hindous ; elle a pu être personnifiée sous la figure des sept rivières sacrées, ainsi que sous celle des sept chantres qui célèbrent Indra (4) ou des sept prêtres

(1) La déesse *Mnémé*, *Mnémosyne* (*Mémoire*), dont le nom remonte au même radical MAN qui a formé *manas*, l'intelligence, semble s'être dédoublée. De là les trois Muses d'institution primitive, dont il a été question plus haut.

(2) V. la dissertation du célèbre philologue allemand God. HERMANN : *de Musis fluvialibus Epicharmi et Eumeli* (*Opuscula*, Lipsiæ, tome II, p. 288-305).

(3) V. plus haut le passage cité du *Sâma-Véda* (st. 8, lect. VII, 11e part. de la *Samhitâ*).

(4) RIGV. I, h. LXII, st. 4.

qui sacrifient à Agni (1), comme nous le voyons dans les hymnes védiques.

Que l'on jette un coup-d'œil sur la destinée du mythe de Sarasvatî dans le développement général des religions indiennes, et l'on découvre bientôt que la déesse révélée à l'Inde par la poésie du Véda a obtenu dans le Brâhmanisme la prérogative d'épouse de Brahmâ et de maîtresse souveraine de l'éloquence: ici, peut-on dire, l'attribut moral a prévalu sur la notion physique. A une époque encore plus récente, Sarasvatî a été mise au nombre des *Çaktis* ou énergies divines, manifestations de la divinité suprême, exaltée par les sectes; c'est à ce titre que son nom s'est perpétué dans la plupart des livres de la collection des Pourânas; semblable à la Minerve des Grecs, sortie tout armée du cerveau de Jupiter, Sarasvatî s'est produite dans le monde divin comme un pouvoir moral, toujours accompagné des caractères d'intelligence et de sainteté qui convenaient à cette déesse, personnification de la parole.

Nous venons d'exposer successivement les modes divers sous lesquels la poésie sacrée de l'Inde a personnifié et divinisé la parole; quoique nous ayons déjà dans le chapitre précédent caractérisé l'empire de la parole parmi les élémens primitifs du culte de l'époque védique, nous croyons devoir insister ici de nouveau sur l'efficacité attribuée par les tribus et les peuplades des pasteurs Hindous à la parole chantée, devenant puissante comme prière, louange, invocation.

Parmi les idées inhérentes à la formation d'un culte naturaliste, tel que celui de l'âge védique, il n'en est pas de plus saillante et de plus digne d'observation que l'idée d'assujettir les êtres divins aux besoins et aux misères de l'homme physique, de les représenter soulagés par les offrandes et les libations des souffrances de la faim et de la soif, rassasiés

(1) Rigv. I, h. LVIII, st. 7.

par le jus sacré répandu par l'homme sur des tapis de gazon : le Rig et le Sâman contiennent la matière d'abondantes citations qui montreraient ce fait dans sa véritable nature de croyance religieuse et populaire. Il n'est pas moins intéressant de lire dans les prières métriques du Véda de quels effets d'un bien-être tout matériel ces Dieux du ciel sont redevables à la parole chantée ; n'y voit-on point par exemple, que la parole qui glorifie les divinités les fait croître, c'est-à-dire soutient et agrandit leur existence : « O Sôma, dit le chantre (1), nous te faisons croître par des hymnes, « *nous qui sommes* habiles en discours ! » Ailleurs, le Rischi qui invoque le terrible Roudra lui présente l'offrande de son chant en ces termes (2) : « Pour le père des Maroutas, « Roudra, est prononcé cet hymne plus doux que les doux « *chants*, (lui portant) accroissement ! » Évidemment, il y a ici autre chose que l'hommage tout intellectuel rendu aux Dieux par les mortels dans des accens d'adoration et de louange. Les Dévas se nourrissent, se rassasient d'hymnes et de cantiques, comme ils le font des largesses du sacrificateur ; s'ils envoient la chaleur et l'abondance aux hommes, il est vrai de dire que les invocations des hommes sont l'aliment de leur grandeur céleste, et l'on pourrait leur appliquer le vers bien connu de Théocrite, selon lequel « les « hymnes sont la récompense des immortels eux-mêmes (3) : »

Ὕμνοι δὲ καὶ Ἀθανάτων γέρας αὐτῶν.

La vie des anciens dieux de l'Inde est donc subordonnée

(1) Rigv. I, h. xci, st. 11 (*girbhis tvâ vayam vardhayâmô*). Comp., h. x, st. 1 et 2.

(2) Ibid., I, h. cxiv, st. 6 (*Vatchau svadô svadiyô Rudrâya vardhanam*). Le même Dieu, dans la stance 11e de cet hymne, est dit « *doué* d'un double accroissement » (*dvibarhân*), sans doute grâce aux prières et aux sacrifices.

(3) Idylle xviie, v. 8.

à la perpétuité des deux sources qui l'entretiennent ; elle dépend fatalement du concours volontaire et permanent d'existences inférieures à la leur. En est-il autrement dans le monde des dieux d'Homère? L'immortalité des dieux grecs, a-t-on dit justement (1), ressemble à la lumière d'une lampe; et elle finirait par se consumer si l'ambroisie ne venait sans cesse lui fournir un nouvel aliment. Telle est l'immortalité restreinte et conditionnelle des Dévas, qu'ils la doivent incessamment à la prière et à l'offrande qu'ils recueillent avec avidité. Ainsi, dans la pensée des Aryas, la première force des êtres divins réside dans la prière, *brahma*, dans la parole qui sort de la bouche du sacrificateur pendant l'acte sacré (2); le complément de leur force est d'autre part dans l'offrande qui soutient la vie organique, dans la nourriture qui accroît l'ampleur des corps, et cette offrande nourricière portera le même nom de *brahma* qui répond à la même notion de croissance (3). Qui pourrait nier que, dans cette double notion qui déjà se fait jour à travers les créations mythiques du Véda, ne se trouve renfermée comme en germe l'idée indienne de l'évolution simultanée du principe divin dans l'esprit et la matière ou, en d'autres termes, du développement panthéistique de la nature divine en toutes choses?

Mais voici l'autre face, le second aspect de la même question. La louange qui monte vers les dieux en accens caden-

(1) *Religions de l'antiquité*, tome II, part. I, p. 388.—Voir la dissertation de Kiesel, sur le premier des hymnes homériques, *de hymno in Apollinem*, p. 49 (Berlin, 1835).

(2) Nous avions l'intention d'établir par des preuves philologiques ce sens védique du mot *brahma*, si nous ne l'avions vu discuté avec beaucoup de science dans le mémoire récent de M. R. Roth sur Brahma et les Brahmanes (*Zeitschrift der Deutschen Morgenl. Gesellschaft*, Ies heft, p. 66, suiv. Leipsig, 1846). — Nous remarquerons seulement que *brahma* est commenté par les mots *stotra-rûpam mantram* dans le Rigv. I, h. LVII, st. 2.

(3) Nigh. II, 7. Anns. Cfr. Rigv. I, h. X, st. 4. *Brahma* — *vardhaya*.

cés leur commande la libéralité : elle fait descendre vers les hommes, des régions lumineuses qu'ils contemplent, la vie, la force, et tous les biens qui accompagnent la présence des célestes clartés; elle perpétue chez les générations humaines la richesse et le don de postérité (1). Les chants de louange ont des suites plus favorables encore en ce qu'ils intéressent les dieux à la défense de l'homme contre des êtres malfaisans, des monstres pervers et impies, les Rakschasas; les maîtres de la lumière, et surtout Agni, invoqués par les prières des sacrificateurs, consument ces ennemis communs (2), ou les repoussent par des flammes aux traits acérés. Les Dévas sont rendus attentifs aux désirs dociles aux volontés d'un être plus faible, et çela par la vertu de la prière qui en est l'expression puissante et irrésistible.

En nous livrant à ce genre de recherches sur l'idée de la pensée et de la parole, ainsi que sur la diversité de son expression, nous avons eu principalement en vue de signaler la partie vraiment morale des élémens du culte védique; il est mis hors de doute par les passages que nous avons invoqués, que la notion du principe intelligent s'est fait jour dans les œuvres des poètes à travers les ténèbres du naturalisme, et que la parole, signe de l'intelligence, a eu pour figure l'eau ou la lumière, et trouvé sa plus haute expression dans la prière chantée, qui a servi de médiatrice entre le monde des dieux et celui des hommes.

(1) Rigv. I, h. LXXVI, st. 4 (*pradjâvatâ vatchasâ*).

(2) Ibid., I, h. LXXVI, st. 3 (*pra su viçvân-rakschasô dakschy-Agnê*), h, LXXIX, st. 6, st. 12 (*sahasrâkschô — Rakschânsi sédhati*).

———

CHAPITRE III.

DU SENTIMENT MORAL DANS LA SOCIÉTÉ INDIENNE D'APRÈS LES TEXTES VÉDIQUES.

La société arienne de l'Inde primitive nous offre, en dehors des élémens principaux de son culte, une matière non moins vaste et des sujets non moins intéressans d'études et d'observations; ce sont, voulons-nous dire, ses conditions d'existence extérieure, sa constitution guerrière, sa vie économique, et, par-dessus tout, les expressions diverses de son activité morale que nous découvrons par la lecture de ses chants antiques.

Il est un premier fait qu'il est indispensable de poser, en le prenant comme la clef d'une partie des recherches qui vont suivre : c'est la distinction établie par les Ariens de l'Inde, comme par la plupart des anciens peuples, entre les hommes par excellence et les races humaines condamnées par la naissance à une infériorité radicale. Ici, comme ailleurs, cette distinction a eu sa source dans des idées religieuses qui constituaient une véritable aristocratie dans l'humanité en conférant à ceux qui les professaient un caractère indélébile d'autorité et de grandeur. Les *hommes :* ainsi se nommaient dans leur propre langue beaucoup de nations puissantes de l'antiquité, dont les noms historiques leur ont été imposés par leurs voisins; les Aryas, « les hommes *respectables* (honorables), » ainsi se sont nommés les mem-

bres des anciennes tribus indiennes que ralliaient le souvenir d'une même origine et l'observance des mêmes pratiques religieuses. L'Inde civilisée ne s'étendait point encore jusqu'au midi de la péninsule ; elle n'était point encore divisée entre les grands royaumes dont la fondation commence son âge héroïque, et déjà un vaste territoire, marquant les limites des rapides conquêtes accomplies par les *Aryas*, était désigné par leur nom : car elle est antique, la dénomination dont se sert l'auteur des Lois de Manou dans sa courte géographie des pays qui sont sacrés aux yeux des Hindous (1) : « Depuis la mer orientale jusqu'à la mer occidentale, l'espace compris entre ces deux montagnes (le Himavat et le Vindhya) est désigné par les sages sous le nom d'*Aryâvarta* (séjour des hommes honorables) ». L'idiome védique ne se contente pas de vingt-cinq noms qui désignent au pluriel les êtres humains et définissent collectivement les races humaines par quelque attribut essentiel à la vie (2) ; il caractérise par le nom d'*Aryas* les hommes privilégiés dont les associations s'élèvent au-dessus des autres par la connaissance des devoirs moraux et des rites religieux (3). Avant de nous étendre sur la portée de ce privilége, nous ne pouvons nous abstenir de remarquer que les peuples asiatiques dont les langues sont le plus directement affiliées au sanscrit ont consacré par un terme identique la supériorité d'une race sainte qui ne s'est point fondue dans des groupes

(1) *Mân. dh. çâstra*, II, 22. — Cette seconde définition semble bien plus générale que celle de *Brahmâvarta* que nous avons citée plus haut (ch. I) ; elle est sans doute restée vraie plus long-temps dans son acception tout historique.

(2) C'est ce que prouve l'examen de chacun de ces noms que renferme le *Nighantou* (II, 3) : *manuschyâs*, *naras*, *djantavas*, *viças*, *maryâs*, *martyâs*, *âyavas*, *djagatas*, *tasthuschas*, etc., etc.

(3) Les tribus civilisées maintenaient religieusement les alliances ou les fédérations établies par les ancêtres : « Ne brise pas, ô Agni, les alliances paternelles (*sakhyâ pitryâni*) ! » Rigv., I, h. LXXI, 10.

considérables de populations hétérogènes : ainsi les livres zends ont désigné par le nom de *Aïrya* les anciens habitans de l'Arie (Eériéné), les premiers possesseurs du sol, et jusque dans les historiens étrangers, par exemple dans les écrivains arméniens, s'est perpétuée la distinction de peuples et de pays appartenant à l'Iran ou placés en dehors de l'Iran (1). S'il est permis de conjecturer que le nom d'Arménie et d'Arméniens peut être ramené au même thême que les noms précédens, il est facile de prouver que la même idée d'excellence et les mêmes élémens euphoniques se retrouvent dans les noms de peuplades fort éloignées du berceau des Aryas, les *Irons* ou Iraniens, les Ossètes du Caucase, et les *Aghovans* ou Albaniens, habitant les bords de la mer Caspienne. Il faut bien reconnaître l'empire d'une antique tradition dans l'analogie frappante de ces dénominations dont la science ethnographique a fait ressortir tout le prix, mais que nous ne voulons qu'indiquer ici sans nous arrêter aux preuves qui ont été abondamment fournies. Il n'est pas moins étonnant, d'autre part, de voir les fondateurs du Bouddhisme retenir un nom antique, sacré pour les Brâhmanes leurs adversaires, en appelant *Aryas* les maîtres de la hiérarchie scientifique, les *Vénérables*, qui comprennent les quatre vérités sublimes et y conforment leur conduite (2). Cette remarque nous a paru indispensable comme fournissant un exemple de la persistance de termes qui ont reçu du temps une valeur universelle et nationale chez les peuples d'une même race, parce qu'ils étaient unis de croyance avant toute scission politique ou religieuse.

Revenons aux applications du nom sanscrit des Aryas, telles qu'elles ressortent de l'histoire primitive de l'Inde

(1) *Ari* et *Anari* — en pehlvi, *Irân va anirân* — en zend, *Airya* et *Anairya*.

(2) Burnouf, *Introd. à l'histoire du Buddhisme indien*, tome 1, p. 288-89.

mieux connue par ses livres sacrés : les Aryas sont les hommes justes et pieux qui sont soumis à une même loi religieuse et qui offrent des sacrifices de la même manière aux mêmes divinités ; ce sont les sages dignes d'être traités avec honneur et visités avec respect (1). Le poète a pu dire en invoquant Agni sous le nom de Vaîçvânara (2) : « Les Dévas t'ont engendré Déva (resplendissant), lumière éclatante pour l'ARYA (pour l'homme pieux et fidèle) » ; ailleurs il loue les Açvinas « d'avoir produit une vaste lumière pour le sage (3) ». A la notion qu'exprime le nom d'Aryas, les auteurs du Véda poétique opposent fort souvent l'idée de barbarie et de cruauté qui s'attachait à la vie des autres hommes répandus en hordes détachées dans les montagnes et les forêts de l'Inde ; ils attribuent à ceux-ci un état d'infériorité morale qui a sa source dans l'ignorance de toute loi et de tout culte. Les ennemis du peuple des justes et des forts, ce sont les hommes qui ne sacrifient pas et qui, usant de la force brutale, se plaisent à troubler l'accomplissement des rites sacrés ; c'est aux Dévas rassasiés de sacrifices et de libations que les Aryas demandent secours contre ces agresseurs impies. Indra venge l'honneur des êtres divins et s'intéresse à sa propre cause en prenant la défense des sacrificateurs fidèles (4) : « Depuis long-temps tu es attentif au massacre de l'ennemi, s'écrie le rĭschi Angiras ! En

(1) C'est par cette notion que l'on peut expliquer la formation du mot *ârya* en remontant jusqu'à l'acception simple du radical RĬ, aller, marcher, de même que le subst. *âtchârya*, précepteur spirituel, dérivé de la racine TCHAR, marcher, désigne l'homme que l'on va trouver pour le consulter, le maître que l'on écoute avec vénération.

(2) RIGV. I, h. LIX, st. 2.

(3) Ibid., h. CXVII, st. 21. *âryâya*.

(4) RIGV. I, h. LI, st. 7-9 (*dasyu-hatyâya djadjnisché.* — *Vidjânîhy-âryân yé tcha dasyavô —.... anuvratâya randhayan-apavratân âbhûbhir-Indras snathayann-anâbhuvas*).

toi est concentrée toute force ; ton intelligence se réjouit de ce breuvage de Sôma : dans tes mains est aperçue l'arme foudroyante, brise *donc* toutes les forces de *notre* ennemi ! Fais une différence, Indra, entre les Aryas et ceux qui sont *leurs* ennemis ; en faveur de celui qui étend le tapis sacré, anéantis les perturbateurs étrangers aux cérémonies : sois l'excitateur tout puissant de l'homme qui sacrifie ; je souhaite toutes ces *choses* dans ces *offrandes* qui t'apportent la joie. Qu'Indra détruise en faveur des *hommes* fidèles aux rites ceux qui les repoussent, en faveur de ses adorateurs ceux qui lui refusent des louanges....! » Il est clair que la pratique d'une religion sépare absolument les barbares des hommes civilisés aux yeux des tribus dont les Rischis du Véda sont les organes, en appelant la colère des dieux sur de grossiers blasphémateurs (1) ; si les Aryas chantent d'avance leur victoire, c'est grâce à l'idée du triomphe nécessaire de ceux qui sacrifient sur ceux qui ne sacrifient pas, des hommes vertueux et braves sur ceux qui ne connaissent aucun frein moral. La société indienne n'avait point encore de loi écrite, mais elle était forte d'une tradition qui était le bien commun de ses familles et qui imprimait à son premier développement une certaine unité de tendances : cette tradition permanente peut être appelée dans l'Inde « parole excellente, pure, agissante, » comme Zoroastre nomma plus tard la bonne loi qu'il donna aux adorateurs de Mazda, aux Ariens de la Médie et de la Perse (2) ; elle est la lumière dont l'Indien rapporte le bienfait à ses dieux en même

(1) Colebrooke nous apprend que le sixième chapitre du dixième livre du Rig se termine par deux hymnes dont la prière a pour but la destruction des ennemis, et qui sont employés dans les sacrifices pour le même dessein (Ess. sur les Védas, p. 315, trad. de Pauthier. — *Misc. Essays*, I, p. 31).

(2) *Yaçna*, ch. I, § XXXIII (*Zend-Av.*, tome I, 2ᵉ part., p. 87. — *Comment.*, p. 394).

temps qu'il loue les clartés fécondantes du soleil et des astres. C'est avec une pleine confiance dans la faveur des divinités que les Aryas attaquent au jour propice « les troupes de ceux qui ne font pas de libations (1) ». Ils chantent les Maroutas toujours jeunes, « les meurtriers de ceux qui n'offrent point de sacrifices (2) ». Ils s'adressent au soleil nourricier (*púschan*) pour qu'il écarte de leur passage les hommes pervers (3) : « Repousse-le loin de la route le méchant, le ravisseur, l'impie, qui s'apprête contre nous! Emmène bien loin du chemin cet ennemi, ce voleur méditant le crime! foule du pied la *dépouille* encore tiède de ce brigand riche d'une double proie, quel qu'il soit! » Le dieu du Feu n'est pas invoqué d'une manière moins pressante (4) : « Agni aux brûlans rayons, écrase partout, comme avec une massue, des ennemis ne faisant aucune offrande! Le mortel qui est acharné contre nous et qui *nous* poursuit de ses traits aiguisés, — puisse un tel ennemi ne jamais nous commander! » Les Aryas sont en quelque sorte les soldats d'Agni, combattant sous ses ordres (5) : « Comme *nous sommes* tes soldats, ô Agni, que nous triomphions par ton secours..... Fais-nous traverser nos ennemis comme un fleuve avec un navire! »

Les ennemis auxquels s'attachent les imprécations des chantres du Véda sont sans doute le plus souvent des brigands errans qui venaient fondre en petites hordes sur les tribus ariennes pendant leurs marches ou pendant leurs campemens, tuaient les hommes, dévastaient les pâturages

(1) Rigv. I, h. cx, 7. *Prĭtsutir-asunvatâm.*

(2) Ibid., h. lxiv, 3. *Yuvâno rudrâ adjarâ abhôg-ghanô.*

(3) Ibid., h. xlii, sl. 2-4. Cfr. st. 7 : *ati nas saçtchatô naya* (nostros insidiatores amove).

(4) Ibid., h. xxxvi, sl. 16 (*arâvnas* litt. non dantes — nulla dona largientes).

(5) Ibid., h. xcvi, 4. *Yat-tê sûrayô.* ib., sl. 7-8. *Nâvêva pâraya.*

et emmenaient les troupeaux dans les défilés des montagnes. Le nom de *Dasyou* (*dasyu*, *dasyavas*) qui a conservé en sanscrit le sens de voleurs, caractérise presque toujours dans le Véda ces agresseurs sauvages (1) qui s'opposaient au libre établissement des pasteurs de l'Himâlaya dans les vallées et les plaines de l'Inde septentrionale : il désigne des hommes sans lois, sans rites et sans sacrifices, qui n'ont dans leurs excursions d'autre but que les rapines et qui s'abandonnent froidement à leurs instincts de férocité (2). Tout rend probable que ces hordes exerçant le brigandage ont appartenu la plupart à une race indigène, étrangère à celle des Aryas, et que leur séjour dans l'Inde fut antérieur de plusieurs siècles à l'arrivée de ces derniers ; c'est aux débris d'une population ancienne, de couleur noire, que les nouveaux venus ont dû disputer le sol, et les hommes de race blanche ont fini par l'emporter après une lutte assez opiniâtre et par faire prévaloir sur la barbarie les idées et les mœurs d'un état de civilisation naissante. Les colons ariens, sortant des contrées du Nord, ne sont cependant point par-

(1) Le mâle courage des Aryas est mis en parallèle avec la cruauté lâche de leurs ennemis, quand, par exemple, le poète rapproche les épithètes du dieu Sôma, *suvîras avîrahâ*, maître des héros, meurtrier des lâches. Rigv. I, h. xc, 19.

(2) Cfr. Rigv. I, h. ci, 5. h. cv, 6 : *atikrâ-nêma dûdhyo*.—Devincamus homines malevolos. — Il est digne de remarque que le mot *dâsa* qui a retenu plus tard l'acception de serviteur ou d'esclave (Rigv. I, h. xcii, 8), a pu être employé d'abord dans le sens d'ennemi (ibid., h. civ, 2) : il est ramené aisément au même thème que le mot *dasyu*, la racine das qui a le double sens de périr ou de perdre. — Les textes zends offrent fréquemment une forme *daqyu*, province, qui paraît identique au sanscrit *dasyu* ; pour expliquer la différence de signification, M. Burnouf a conjecturé que le nom indien de *dasyu* fut donné aux peuples des provinces ariennes qui franchissaient l'Indus pour ravager les établissemens brâhmaniques, et que bientôt le nom d'*hommes des provinces* devint synonyme de barbares et voleurs (*Yaçna*, notes, p. xc).

venus à enlever tout d'abord les pays du Vindhya et la presqu'île dite *Dekkhan* ou pays méridional aux premiers habitans du sol indien qui sont restés en dehors des castes, retranchés dans des montagnes inaccessibles, échappant à toute contrainte sociale, toujours distingués par la physionomie et par la couleur (1). Les indigènes seraient-ils placés par ces seuls indices au nombre des migrations de souche chamitique qui ont peuplé quelques côtes du midi de l'Asie avant l'extension des Sémites? c'est là une question qui appartient plutôt à l'ordre des inductions de l'ethnographie qu'à l'ordre plus rigoureux des preuves historiques. Le fait essentiel qui demeure incontestable, c'est la conquête qui a précédé la fondation de la société indienne, et dont les conséquences se sont étendues, grâce au régime des castes, jusqu'à la situation présente des populations de l'Inde (2). La race victorieuse, la nation excellente des Aryas, a maintenu par les priviléges indéfectibles des trois grandes castes, les prêtres ou brâhmanes (*Brâhmanas*), les guerriers (*Kschattriyas*), les laboureurs et artisans (*Vaîçyas*), l'empire dû à la force des armes et à l'ascendant des croyances, et en même temps elle a conservé dans toute sa configuration, à travers les nuances brunâtres de son teint, la preuve vivante de sa véritable origine, d'une affinité primitive avec le groupe caucasien des Japhétites. Cependant

(1) Qu'il nous suffise de nommer les Bhillas, les Coulies ou Côlas, les Gondas, dans le Malva, le Guzerate, le Gundvâna. Mais il est curieux de constater que l'idiome védique compte déjà quatorze mots ayant le sens de brigands ou voleurs (NIGH., III, 24. *Sténa*); de ce nombre est le mot classique *vrika* (litt. déchirant), loup, qui désigne dans le Véda des ravisseurs féroces, des hommes sans loi. Cfr. RIGV. I, h. XLII, 2. CXX, 7.

(2) Cfr. A. de SCHLEGEL, de l'Origine des Hindous, ch. V et VI (*Essais historiques et littéraires*, p. 446, suiv., Bonn, 1842). — Chr. LASSEN, *Ind. Alterthumskunde*, I, p. 360, suiv., p. 408, p. 514. — WILSON, *Vischnu-purâna*, préface, p. LXV, p. LXIX.

les castes inférieures qui ont formé des subdivisions innombrables, classées et régies avec tant de persévérance par les lois brâhmaniques, ont résulté du mélange des vainqueurs et des vaincus par des alliances prohibées à divers degrés, et la couleur plus foncée de leur peau sert de même à constater par des données physiologiques ce que l'histoire religieuse de l'Inde nous apprend sur leur formation et sur leur hiérarchie (1). Si maintenant nous remontons à l'époque reculée à laquelle le Véda nous donne la première initiation, nous voyons avec une évidence parfaite deux races en présence, l'une établissant sa domination jusqu'aux monts Vindhya par une suite non interrompue de solides conquêtes, l'autre défendant par de brutales aggressions la liberté de la vie sauvage. Les barbares seuls sont-ils désignés dans les chants védiques par le nom d'ennemis (*ari*, *dvisch*, *çatru*) ou par celui de brigands (*dasyous*) que nous avons vu faire contraste plus d'une fois avec celui des Aryas? C'est ce qu'on ne saurait affirmer avec sûreté, comme s'il n'avait existé aucune scission parmi les colons de l'Arie dans le cours de leurs conquêtes : il est permis de croire que l'ambition de familles ou de tribus puissantes aura bientôt amené des guerres où le désir de la vengeance faisait traiter en ennemis les membres de familles rivales : c'est ainsi que Viçvâmitra et les siens sont entrés en lutte avec les descendans de Vasischtha contre lesquels ils ont dirigé les formules d'imprécation et les paroles de haine que le recueil védique nous a conservées (2). C'en est assez de citer cette

(1) Il est à remarquer que le mot sanscrit caste, *varna*, signifie couleur : la législation, d'accord sans doute avec l'usage, aura retenu un terme qui faisait allusion à des signes tout extérieurs, tels que la couleur de la peau, premiers moyens de distinction légale au service du brâhmanisme.

(2) Ces morceaux curieux ont été extraits du III[e] et du VII[e] *Mandalas* du Rig-Véda encore inédits et traduits avec notes par M. le docteur Roth (*Zur Liter. u. Gesch. des Weda*, p. 101, 105, suiv.)

seule stance (la 21me d'un chant de Viçvâmitra) : « Indra, viens vers nous avec tes secours variés, excellens : Maghavan, ô héros, sois propice ! Celui qui nous hait, qu'il tombe abattu à nos pieds : et celui que nous haïssons, que le souffle de vie l'abandonne ! » Jamais histoire n'a offert plus de vérité que cette poésie solennelle qui sert de déclaration de guerre aux chefs de grandes tribus.

Il est une circonstance qui rend probable la séparation qui s'établit de bonne heure entre des tribus d'origine arienne, divisées d'intérêt : c'est l'exclusion que la loi brâhmanique a prononcée contre les descendans des quatre classes primitives qui auraient négligé leurs devoirs (1). Elle nomme *dasyous* (voleurs) les hommes exclus de leurs classes, n'importe la langue qu'ils parlent, celle des Aryas ou celle des barbares (2) (*Mlétchhas*) : d'où il semble résulter que les mêmes termes qui ont été d'abord appliqués à des scissions

(1) *Mân. dharma-çâstra.* Liv. x, 45.

(2) La différence de langage que signale Manou est importante en ce sens qu'elle atteste l'extension acquise par la langue sanscrite même en dehors des états du Brâhmanisme orthodoxe; elle est si peu une invention de caste que l'exégèse védique a pris soin de déterminer l'acception véritable de mots sanscrits que les races non ariennes, nommées *Mlétchhas* dans les textes, ont dénaturé dans l'usage vulgaire. Le sanscrit a été la langue nationale et poétique de la race victorieuse, avant de devenir la langue sacrée et savante, organe inspiré des dieux brâhmaniques, instrument mystérieux de la caste sacerdotale : au moins, les Brâhmanes ont-ils cette fois encore su exalter et mettre à profit avec un zèle jaloux la merveilleuse antiquité d'un idiome riche, poli et harmonieux, véhicule docile de la civilisation des Aryas. Déjà Colebrooke a indiqué par quelques exemples le genre de recherches curieuses entrepris sur les mots par Djaimini, l'auteur de la *Mimânsâ* pratique. *Adhy*, 1. *Pâda* 3, *adh. Kar.* 5. 6. 9 (Essai sur la première Mimânsâ, p. 138-39, trad. fr. — *Misc. Ess.*, 1, p. 314-15). M. Th. Goldstücker qui prépare un ouvrage approfondi sur la philosophie interprétative du Véda y joindra aux axiomes de Djaimini le commentaire complet de Mâdhava-Achârya intitulé *Nyâya-mâlâ-vistara.*

politiques ont caractérisé plus tard la déchéance encourue par le mépris des lois religieuses, et qu'en particulier le mot *dasyu* a pris une valeur légale après avoir exprimé l'état de brigandage des indigènes et ensuite l'état d'hostilité des populations ariennes devenues ennemies. Il ressort des textes que nous avons invoqués à l'appui de nos observations, que le génie guerrier n'a pas manqué à la première société civilisée qui s'est établie dans l'Inde (1), et qu'une grande énergie d'action, qui ne recevait du culte aucune espèce d'entraves, a contribué puissamment à assurer la prépondérance des migrations venues du dehors : les Aryas, dans le premier âge de leur établissement, n'ont pas été, plus que les nations ariennes de l'Asie centrale, dépourvus d'une activité extérieure favorable au développement de la vie morale ; mais, dans la suite des temps, s'est produit un contraste frappant avec l'influence sociale du Zoroastrisme, quand l'ascendant de la caste brâhmanique a suffi pour étouffer dans l'Inde les élans de l'esprit militaire et jusqu'aux habitudes de travail contraires à un système de parfait quiétisme.

Si la constitution guerrière des Aryas nous offre un rapprochement naturel et curieux avec l'histoire politique et religieuse des peuples médo-persans, leur état agricole nous semble présenter également bien les élémens d'un utile parallèle. Ce que les prescriptions des livres zends ont produit en faveur de l'agriculture dans toute l'étendue des pays qui ont formé la monarchie des Achéménides et des Sassanides, se trouve réalisé par les premiers habitans de l'Inde ; la culture des terres, comme les chants du Véda l'établissent expressément, a été liée chez eux aux occupations de la vie pastorale. Parmi les noms des hommes, dans

(1) Les armes ordinaires paraissent avoir été un trait ou javelot (*vadjra*, Nigh., II, 20) et une massue (*ghana*). V. Rigv. I, h. VIII, sl. 3. Des haches ont dû être également en usage dès des temps anciens.



le vocabulaire védique, il en est quelques-uns qui se rapportent aux travaux de la campagne, et particulièrement au labourage qui se pratiquait avec des bœufs et à l'aide du tranchant d'une charrue (1), et l'on peut en conclure que la richesse agricole hâta prodigieusement les progrès de la société indienne à son berceau long-temps avant que les classes supérieures aient fixé les destinées du travail, par les attributions héréditaires d'une troisième caste légale, celle des Vaîçyas : ainsi, *Kschitayas* doit signifier les associations d'hommes qui habitent et possèdent (2), comme *KrischTayas*, celles qui labourent, et *Tcharschanayas* se rapporterait à la même notion d'une culture qui dompte le sol (3). Les laboureurs avaient donc place dans la tribu arienne à côté des pasteurs chargés de conduire et d'élever les troupeaux ; c'était à eux, après les Dieux, qu'elle devait sa prospérité et sa force, puisque, dans des demeures fixes ou dans des campemens temporaires, ils procuraient à tous ses membres le bienfait d'une nourriture abondante. Malgré la fertilité naturelle, et en quelque sorte exubérante du sol de l'Inde tour-à-tour exposé à l'action vivifiante du soleil et des pluies, le labeur de l'homme est venu s'ajouter aux dons de la nature au moment de la libre extension des po-

(1) Rigv. I, h. XXIII, 15. *Gobhir-yavam na tcharkrischat* (bobus triticum saturus veluti *agricola campos* iterum iterumque arat. Rosen). — Ibid., h. CXVII, 21. *Yavam vrikéna vapantá* (Hordeum aratro serentes). Le fer, nommé plus d'une fois dans le Véda, a pu fournir dès-lors la matière de la charrue comme des armes.

(2) Il n'est rien d'anomal dans le genre féminin de ces noms collectifs employés au plurial : *viças*, comme nous la remarquerons plus loin, a signifié d'abord les maisons, les demeures, puis les hommes. Cfr. ch. VI. Hymne de Vâmadêva (Liv. III, lect. VII, V, 1, note).

(3) *Tcharschani* peut être ramené, comme le mot précédent, à une même racine KRISCH (trahere, vexare, arare) ; par le changement de la gutturale en palatale, il remplace une ancienne forme *karschani*. Cfr. Lassen, *Anthologia sanscrit.*, p. 141. — *Ind. Bibliot.* tome III, p. 35.

pulations nouvelles. Les produits de la terre sont compris ordinairement sous le seul nom de *yava;* mais quoique ce mot ait plus tard désigné exclusivement l'orge cultivée de préférence dans les contrées indiennes, il est incontestable que les auteurs des hymnes ont entendu par *yava* toutes les espèces de grains, le froment et même le riz qui est entré dès une haute antiquité dans le régime alimentaire de la plus grande partie de l'Asie orientale et méridionale : il ne sera pas inopportun d'ajouter que plusieurs des anciens peuples de la même souche ont employé un seul mot qu'on peut croire d'origine identique pour exprimer de la manière la plus brève leur récolte complète de céréales (1). De son côté, le chantre choisi au sein de la famille, agriculteur ou pasteur, conjure les puissances du ciel et de la terre d'être favorables aux siens et de répandre autour d'eux une prospérité qui soit le soutien de leur vie mortelle (2) :

« Pour l'homme voué aux rites sacrés, les vents distillent et les fleuves font couler des dons agréables; que les plantes soient douces pour nous!

« Que la nuit et les aurores soient douces, que l'air terrestre soit doux; que la douce clarté du ciel soit notre protectrice!

« Que le maître des forêts soit libéral envers nous; que le soleil nous soit propice; que les vaches soient pour nous pleines de douceur (3)! »

(1) Rigv. I, h. LIII, 2. Cfr. ib., XXIII, 15. CXXVII, 21. — Au sanscrit *yava* répondent avec une étonnante exactitude le zend *yava*, le grec homérique ζεά, ζειά, le lithuanien *javai*. — Les travaux des champs, *kschaitrapatyâni* (Rigv. I, h. CXII, 13), sont énumérés parmi les grands faits de la vie sociale dans les hymnes historiques.

(2) Rigv. I, h. XC, st. 6-8. La répétition du mot *madhu* qui donne à ces stances beaucoup de cadence et de symétrie ne peut point passer dans le calque d'une traduction française même littérale.

(3) Nous interprèterions plus volontiers *gâvas* dans le sens de *rayons*

Les animaux domestiques qui figurent dans les strophes descriptives du Véda sont les mêmes que les animaux dont il est fait mention à chaque instant dans la loi de Zoroastre, et dont le sort est pour ainsi dire lié à l'existence d'une société guerrière et agricole. Seulement le chien qui était réputé impur par les adorateurs du Feu est dépeint dans le Véda comme un gardien qui éveille, et on reconnaît ici le compagnon vigilant des pasteurs. Le cheval, l'âne, la vache, la brebis, le chevreau, le bouc sont nommés plus d'une fois comme formant la principale richesse des familles; tandis que des races de chevaux vigoureux composent leur meilleure défense en temps de guerre et leur donnent garant du succès des batailles, des troupes de vaches et de bœufs conduits dans les plus gras pâturages leur assurent une subsistance toujours abondante (1) : mais l'agriculteur ne jouit en repos du lait et de la chair de ses troupeaux qu'à la condition d'être toujours armé pour les préserver des coups des barbares qui vivent de rapines, et c'est à l'aide de ses chevaux qu'il protége à tous les instans du jour la tribu menacée par des voisins. Nous trouvons en cela une des causes permanentes de la supériorité des Aryas sur les hordes errantes qui ne pouvaient soutenir un véritable combat, mais qui, sortant de leurs retraites, venaient fondre à l'improviste sur les familles de bergers dispersées dans des endroits ouverts et fertiles. Rien d'ailleurs ne vient infirmer l'autorité des passages innombrables du Véda où est exaltée la force des armées due à la présence de beaucoup de chevaux; il était facile aux Aryas encore voisins du Penjâb et des

(NIGH. I, 5. *raçmayas*. RIGV. I, h. VII, 3) : « Que les rayons *du soleil* soient pour nous pleins de douceur! » — Dulces vaccæ sunto nobis. ROSEN.

(1) Il n'est pas indifférent au point d'histoire qui nous occupe de savoir que le sanscrit védique a employé jusqu'à vingt-six noms répondant à l'idée de cheval ou coursier (NIGH. I, 14. *açva*); d'un autre côté la vache y a été désignée par neuf noms ayant tous la valeur d'épithètes (NIGH. II, 11).

bords de l'Indus de les tirer en grand nombre de ces contrées, qui en fournirent long-temps après aux monarchies de l'Inde, à en croire le témoignage des épopées nationales (1). Mais comment ne nous arrêterions-nous pas en ce moment à un trait des mœurs antiques qui touche de près aux détails qu'on vient de lire : c'est l'immolation d'une vache, accomplie comme un devoir essentiel de l'hospitalité, au point que l'hôte qui recevait cette marque d'honneur était nommé par les anciens Hindous *go-ghna*, le tueur de vaches. Les poètes ont chanté ce devoir qui occupait une si grande place dans la vie patriarcale (2) : « Celui qui, pourvu d'alimens agréables, faisant bon accueil dans sa demeure *à des hôtes*, sacrifie une victime vivante, celui-là est semblable au ciel lumineux ! » Si plus tard on s'en est tenu à l'accomplissement symbolique d'un précepte qui découlait de la religion (3), il est certain que le sacrifice d'une vache pour honorer des hôtes a été pratiqué aussi rigoureusement parmi les pasteurs de l'Inde qu'il l'était chez les Grecs des temps Homériques (4). C'est encore un des faits nombreux qui nous font apercevoir une singulière affinité de conceptions et de mœurs chez des peuples éloignés dont la première civilisation parcourt des phases entièrement semblables. La conquête des Aryas paraît avoir dès le principe produit dans le nord de l'Inde le même état religieux et moral dans lequel

(1) Voy. Weber, *Vâdjas. sanh. spec.*, p. 20. — Cfr. *Râmâyana*, 1, ch. vi, 21. Ed. de Schlegel, trad. lat., note, p. 30.

(2) Rigv. liv. 1, h. 31, 15. — Voy. Ad. Kuhn, *Zur ältesten Geschichte der Indogerman. Völker*, p. 17-18 (Berlin, 1845. — Programme des épreuves du *Real-Gymnasium*) ; l'auteur de cette ingénieuse dissertation y a prouvé par analogie comment les mots antiques ξεῖνος et *hostis* ont comporté les deux significations d'hôte et d'ennemi.

(3) Colebrooke, *on the relig. ceremon. of the Hindus* (Misc. Ess., 1, p. 203, 204).

(4) Iliad., vi, 174. Odyss. xiv, 414. xxiv, 216. — L'expression grecque ἱερεύειν indique nettement un acte religieux, la sainte hospitalité.

les races grecques sont demeurées pendant les siècles antérieurs à la guerre de Troie et la plupart des races germaniques avant le temps de leurs invasions dans le midi de l'Europe; les systèmes politiques ne viennent que plus tard, à cet âge de la vie des nations où le caractère se façonne et s'individualise, les sentimens et les passions se développent, l'esprit met ses forces en travail.

Mais saisissons un dernier point qui complétera ce tableau d'une société agricole : le genre de ses habitations. On voit d'une part les migrations incessantes des tribus dont toute la richesse consiste dans l'éducation des troupeaux, et que la nature ingrate des lieux condamne à l'existence nomade du pasteur (1); d'autre part, les chants connus sont pleins d'allusions à des demeures fixes qui donnent asile à toutes les ramifications d'une même famille qui s'est accrue en nombre à la faveur d'une longue prospérité matérielle. Agni est dit le protecteur des hommes réunis dans les bourgs (2); c'est sous la forme de villages ou de bourgades (*grâma*) que l'on peut se figurer l'établissement d'associations locales qui comprenaient un certain nombre d'habitations couvertes (3), servant de refuge aux hommes pendant les ouragans ou pendant la saison des pluies (*véça*, *dama*, *dhâman*, *sva-*

(1) C'est sur des chariots que les pasteurs transportaient les denrées de leur récolte et les ustensiles de fer ou de bois servant aux besoins journaliers; l'or même n'a pu leur rester intièrement inconnu, puisqu'il revient sans cesse dans les épithètes ou dans les comparaisons de la poésie religieuse. Nous croyons qu'il faut entendre les mots *vâdjân rathyô* dans le sens de richesses ou denrées transportables sur des chars (Rigv. I, h. cxxi, st. 14). Cfr. *Etudes*, p. 90.

(2) Rigv. I, h. xliv, 10, *grâméschu*. — Cfr. ibid., h. cxiv, 1 : « Nous offrons ces prières au grand Roudra, meurtrier des héros, pour que le salut soit assuré au bipède et au quadrupède, pour que tout ce qui est nourri dans ce bourg (*grâmé asmin*) soit sain et sauf! »

(3) Vingt-deux mots védiques répondent à l'idée de maison ou habitation, *griha* (Nigh. III, 4).

saráni, sadman, çarman) ; à ces retraites improvisées par les pasteurs pour leur défense personnelle se joignaient des enclos qui fournissaient de l'ombrage à leurs troupeaux ou servaient à les mettre en sûreté contre un coup de main (*tchhardih, tchháyá*), tandis que d'autres enclos étaient destinés à renfermer les chariots, les instrumens de labourage et les provisions des récoltes (*gartta, yôni*). Jusque dans les épithètes qui sont devenues des noms de l'humanité se trouve exprimée l'idée de s'arrêter dans un lieu, d'y fixer sa demeure, d'en prendre possession par la prescription du temps comme par le travail (1) ; ainsi s'établissaient et se consolidaient les priviléges ou plutôt les droits sociaux que les besoins des familles ont bientôt réclamés et que leurs efforts ont conquis par le cours naturel des choses, avant l'existence même d'un ordre civil et politique.

Après avoir jusqu'ici reconnu les conditions de force extérieure et de prospérité matérielle dans lesquelles a subsisté et grandi la plus ancienne société de l'Inde, nous allons considérer tour-à-tour les principales manifestations de sa vie et de son activité morales : bien que les données psychologiques qui vont s'offrir à nous ne soient pas dans une dépendance immédiate des conceptions naturalistes que nous avons analysées, elles n'en portent pas moins tous les caractères de réalités historiques, et s'il fallait en chercher l'explication en dehors des croyances nationales, il nous semble qu'on la trouverait le plus largement dans la tradition de droiture et de justice survivant au fond des consciences aux premières aberrations de l'esprit. Qui n'aimerait à sonder dans des

(1) Tels sont parmi les noms des hommes celui de *kschitayas* déjà cité, les habitans ou les possesseurs, et celui de *tasthuschas*, les hommes qui s'arrêtent dans quelque endroit pour y mener une vie sédentaire. A cette classe de colons indiens est opposée celle qui n'a que des demeures frêles et provisoires et qui s'avance toujours plus loin dans l'intérieur du pays ; ce sont les *djagatas*, les nomades.

archives aussi antiques que le recueil des écritures indiennes la profondeur de ces sentimens qu'une conviction persévérante a élevés à l'empire de solides croyances : l'amour du bien-être des proches, le désir d'une longue vie, l'espérance de l'immortalité ?

Il n'est pas rare de trouver dans les hymnes non-seulement une mention générale des hommes de la tribu, mais encore un souvenir en quelque sorte personnel des membres de la famille : les enfans et les vieillards n'y sont pas oubliés ; les hommes qui ont dû leur délivrance de grands périls au secours des dieux y sont nommés dans l'énumération des œuvres merveilleuses célébrées par le poète. Le sentiment de l'amour paternel y est bien compris, et plus d'une fois il est transporté aux Dévas eux-mêmes, qui sont glorifiés par les chantres reconnaissans comme des pères qui aiment leurs fils (1), et associés aux pensées comme aux intérêts de l'humanité à la façon des dieux d'Homère. Les misères de la naissance et les douleurs de l'enfance font partie du tableau des calamités que les êtres célestes sont conjurés sans cesse de détourner : « Ne laisse point périr, ô Indra (2), notre progéniture naissante : nous avons foi à ta haute puissance !..... Ne nous place point dans une demeure vide, donne la nourriture et le breuvage aux *hommes* affamés ! Ne nous frappe point, ne nous trahis point ; ne nous enlève pas nos jouissances les plus chères : ô Maghavan, ô Çakra, ne détruis point les germes de notre *descendance*, ne frappe point nos enfans rampant *avec peine* de leurs genoux ! » Le plus grand bien que reçoive le sacrificateur fidèle, c'est un fils qui soit la gloire de son père (*pitrî-çravaNam*), et qui perpétue par sa prudence et par

(1) Il serait trop long de citer les nombreux passages dans lesquels Indra, Agni, les Açvinas reçoivent le nom de pères.

(2) Rigv. I, h. civ, st. 6-8.

ses actes la prospérite de la famille (1). La demande qui revient sans cesse dans les prières chantées, c'est la force qui est compagne de l'abondance ; la richesse que les dieux font descendre sur la terre des mortels, c'est pour ceux-ci le garant d'une postérité nombreuse, mâle et robuste, qui maintienne la puissance des hommes de bien : en parcourant le recueil des hymnes, on découvre bientôt que plus de la moitié renferme ce vœu d'une lignée vigoureuse exprimé avec une sorte d'unanimité jusque dans le style. Nous ne pouvons mieux faire que de reproduire en manière de conclusion les supplications pressantes qu'un des Rïschis du Véda fait entendre en appelant sur les siens la pitié du terrible Roudra (2) : «Donne-nous, immortel, la nourriture, aliment des mortels; sois propice à moi, à *mon* fils, à *mon* petit-fils! ne tue parmi nous ni l'homme au grand âge, ni le jeune homme, ni celui qui engendre, ni la tendre progéniture; ne vas pas immoler notre père ou notre mère ; ne frappe pas, ô Roudra, des corps *qui* nous *sont* chers! ne nous frappe ni dans notre fils ou notre petit-fils, ni dans l'homme *qui* nous *est allié;* ne nous frappe pas dans nos vaches ou nos chevaux ; poussé par la colère, ô Roudra, ne détruis pas nos héros! Munis d'offrandes, nous t'invoquons sans cesse..... Qu'elle soit loin de nous, ton arme tuant les vaches et tuant les hommes, ô meurtrier des êtres virils! que le bonheur nous vienne de toi ; sois-nous propice, et prononce pour nous, ô Déva! » Ne sont-ce point là des traits qui dépeignent d'une manière vive et naturelle l'état de familles groupées souvent à de grandes distances les unes des autres, exposées aux dangers du climat et de la famine, conjurant avec angoisse le courroux des élémens? Il y a, certes, autre chose dans de telles prières que la préoccupa-

(1) Rigv. h. xci, st. 20. V. les hymnes à Sôma, *Appendice*, n° 4.
(2) Ibid., i, h. cxiv, st. 6-8, st. 10. Hymnes de Coutsa.

tion d'une jouissance immédiate et personnelle comme l'est celle du sauvage ; on y découvre une solidarité de pensées et d'affections qui s'étend au bien-être des proches et de la postérité.

Un intérêt non moins grand doit s'attacher aux passages des chants védiques qui attestent ce désir moral d'une longue vie qui relève d'une croyance intime à l'immortalité de la personne humaine. Si les Rischis portent leurs regards sur l'avenir, s'ils demandent aux dieux la prolongation bienheureuse d'une existence fragile, le sentiment qui les inspire et qu'on peut appeler amour de la vie est exprimé avec une grande élévation ou avec une confiance touchante. Tantôt, c'est le divin Savitrï qui est invoqué parce que sa clarté vivifiante qui pénètre tout repousse la douleur et les souffrances (1). Tantôt, c'est le sage et prévoyant Agni que le vieillard supplie de détourner long-temps encore les atteintes de l'âge (2) : « La décrépitude, comme un nuage, va détruire *mon* corps : avant son irruption, viens à *mon* aide ! » Tantôt le chantre qui a raconté les actes merveilleux des Açvinas fait le souhait d'un grand nombre de jours nouveaux (3) : « Puissé-je, voyant *la lumière du jour*, jouissant d'une longue vie, gagner la vieillesse comme un asile ! » Mais c'est au spectacle de l'apparition des *aurores* fortunées, ces sœurs immortelles, que l'âme des pasteurs indiens s'émeut davantage comme s'ils sentaient se renouveler en eux les sources de la vie (4) : « Levez-vous ! le souffle vital est venu en nous ; l'obscurité s'est dissipée ; la lumière est arrivée, elle prépare au soleil la voie qu'il va parcourir :

(1) Rigv. I, h. xxxv, st. 6 et 8.

(2) Ibid., h. LXXI, st. 10. — L'immortel Agni, dieu toujours jeune, accordera au Rïschi Praskanva un long terme de vie pour honorer. Une génération divine (ibid., h. XLIV, 6).

(3) Ibid., h. CXVI, st. 25. Cfr. h. XXXIV, st. 11.

(4) Ibid., I, h. CXIII, st. 16. — V. *Etudes*, p. 80, note.

allons là où ces *clartés bienfaisantes* prolongent la vie ! » En d'autres instans, ce sont les dieux réunis que la voix des poètes appelle au sacrifice comme les soutiens et les arbitres de l'existence des mortels (1) : « Que nous entendions de *nos* oreilles des choses fortunées, que nous les voyions de *nos* yeux, ô Dévas dignes de sacrifices ! Doués de membres robustes et d'un corps vigoureux, puissions-nous en célébrant *leurs* louanges jouir du terme de vie accordé par les Dévas ! Cent automnes sont devant *nous* (2) : au moment où vous envoyez la vieillesse à nos corps, ô Dévas, quand déjà nos fils sont *notre* appui, n'allez pas trancher notre vie au milieu de son cours ? »

Nous ne ferons point ici usage des formules d'incantation que les livres védiques ont recueillies de la bouche des bergers civilisés de l'Asie indienne : ces formules usitées dans certaines cérémonies magiques en vue de détourner les maladies ou la mort n'appartiennent pas évidemment à la première inspiration que le culte de la nature a fournie aux auteurs du Véda (3). Nous préférons reprendre immédiatement

(1) Rigv. I, h. LXXXIX, sl. 2, st. 8 et 9.

(2) Cette expression de la poésie védique rappelle les figures semblables qui sont familières à la poésie de beaucoup d'anciens peuples pour désigner la succession des années, par exemple, les printemps, les hivers. Le langage figuré a toujours reçu sa couleur des impressions particulières des lieux et des climats. Les chasseurs du vieux Chactas qui saluaient le printemps du nom de lune des fleurs ne se plaisaient-ils pas à calculer le nombre des années par celui des neiges ? L'homme aime la plus dure des saisons, si la nature la ramène avec constance.

(3) L'*Atharvan*, dont l'origine est reconnue bien postérieure à celle des trois grands Védas, avait cette destination de servir de formulaire ou de répertoire pour les rites d'imprécation employés contre les maux physiques ou contre les ennemis. Nous donnerons comme seul exemple de ce genre de formules les deux stances suivantes de l'*Atharva-Véda* (*Sanhitâ*, III, sect. 11), citées par M. Roth dans sa dissertation (*Zur Liter. u. Gesch. des Weda*, p. 42-43) :

« Par cette offrande de beurre clarifié, je te délivre, afin que tu vives,

et développer davantage le dernier terme du même point d'histoire morale et religieuse, l'idée d'une vie future ou mieux encore, la foi à l'immortalité de la créature intelligente.

Les Dévas de la religion védique sont appelés immortels par leurs adorateurs (1), et il leur appartient d'assurer aux hommes, aux mortels dont l'existence est précaire et fragile, une vie qui persiste au-delà des bornes si étroites de la destinée terrestre (2) : « Voudrais-tu, ô Sôma, nous donner la vie, nous ne mourrions plus !..... » Ce sont les dieux lumineux qui purifient les futures naissances et qui sont glorifiés d'avance par les hommes pour le don de l'immortalité. De même, si l'on avance vers l'époque de la théologie scientifique des Oupanischads, c'est l'esprit suprême, le divin Pourouscha, qui est le maître, le dispensateur de l'immortalité, *amrĭtatvasya içanas* (3). Dans les trois mondes que célèbre sans cesse la tradition religieuse des Aryas, il est un monde des âmes, celui qui reçoit après la mort la partie la plus noble et la plus pure, la substance spirituelle de l'être humain : « Il y a trois mondes, dit le poète (4) ; deux sont

d'une consomption cachée ou d'une consomption violente des poumons : si le mal destructeur s'empare de lui, puissiez-vous l'en délivrer, ô Indra et Agni !

« Est-il presque sans vie, ou est-il trépassé, a-t-il été mis en présence de la mort, je le ramène encore sauf des bords du trépas, pour un terme de cent automnes ! »

(1) Rigv. I, h. xc, 3. *Amrĭtá martyébhyo.*

(2) Ibid., h. xci, st. 6. Cfr. st. 18. *Amrĭtáya — nostræ* immortalitatis causâ (Hymne à Sôma). — V. *Sáma-Véda*, lect. I, chap. vi, daçati ix, st. 5-6.

(3) Hymne à Pourouscha (st. 2), publié par M. E. Burnouf d'après la rédaction du Rig-Véda dans la préface du *Bhágavata Purána* (t. I, 1840 p. cxxv).

(4) Rigv. I, h. xxxv, st. 6. Voir plus haut, chap. II. Cfr. st. 8 : « Le soleil éclaire à-la-fois les huit contrées de la terre, les trois mondes et les sept fleuves ! » V. h. xxxiv, 12.

voisins de Savitri; un *autre* est dans le domaine de Yama (1), séjour des hommes *défunts :* [sur le soleil] comme sur l'essieu d'un char s'appuient les *êtres* immortels! Qu'il parle en ces lieux, celui qui aurait connaissance de *si grandes* choses! » Ailleurs, il s'agit d'invoquer les Maroutas, divinités des vents, pour qu'ils retardent le moment du terrible passage dans le séjour des morts (2) : « Quoique vous ayez été mortels, ô fils de Priçni! celui qui vous loue pourrait devenir immortel! Que votre adorateur ne soit point délaissé comme un daim dans un pâturage; qu'il n'entre point dans les routes de Yama! Que la puissante *Nirriti*, l'invincible [Mort], ne vienne point nous frapper : qu'elle s'en aille *loin de nous* avec la soif *qui nous accable!* » Cependant le monde ténébreux que l'homme entrevoit au-delà des deux mondes de la lumière lui inspire des craintes et des regrets; à la pensée d'un changement encore enveloppé de mystère, il se prend à regretter le cours trop rapide des journées (3) : « Ils ont passé, les mortels qui voyaient briller les premières Aurores; celle-ci est maintenant présente à nos yeux : ils passeront aussi ceux qui verront l'*Aurore* dans les *heures* futures du matin! » Quoique les hymnes du Véda ne décrivent point le sort de ceux qui ne sont plus dans les régions lointaines du troisième monde, il ne peut être douteux que l'idée de la vie future n'ait occupé une large place

(1) Le nom de Yama, le Pluton de la mythologie indienne, est déjà attaché dans le Véda au maître de l'empire des morts. Yama est mis en scène comme interlocuteur de Natchikétas et nommé fils de Vivasvat dans le premier chant du *Kathaka Oupanischad*. Il restera dans l'Inde le seigneur des Mânes (*Pitripati*), tandis que la Perse inscrira le nom de *Yima* parmi ceux de ces anciens héros (V. plus haut, chap. II).

(2) Rigv. I, h. XXXVIII, st. 4-6.—Nous avons reproduit, en traduisant la première de ces stances, le sens adopté dans la version de Rosen; cependant, nous oserions proposer de le modifier ainsi : « Puisque vous aussi avez pu être mortels, que votre serviteur devienne à son tour immortel! »

(3) Rigv. I, h. CXIII, st. 11.

dans les convictions des Aryas, et que le culte des âmes n'ait fait partie d'un enseignement traditionnel qui n'avait rien perdu de sa force à l'époque où le brâhmanisme se constitua comme système politique et religieux. Et d'abord, qui nierait que le désir de l'immortalité ne fasse le fond de ces nombreuses invocations dans lesquelles les Rischis implorent les dieux immortels pour le don d'une longue vie, pour la perpétuité de la race des justes, pour la jouissance d'un bonheur qui ne soit jamais brisé? D'ailleurs, comme nous l'observerons bientôt, c'est à une condition morale, la persévérance de la vertu, que les Rischis voient attachée l'acquisition infaillible de la vie immortelle qui rend semblable aux dieux. Puis, quand on sait avec quel soin religieux les législateurs des royaumes indiens ont réglé le culte des Mânes, et prescrit des oblations solennelles et des devoirs d'un accomplissement journalier en l'honneur des *Pitrïs* (1), on ne pourrait supposer que ce même culte, bien que sous des formes plus simples, ne soit pas entré dans l'esprit de la religion plus ancienne et qu'il n'ait pas constitué une des croyances les plus chères aux populations de l'Aryâvarta.

Puisque tout ce qui touche à l'état et à la conservation du spiritualisme dans la vie des anciens peuples ne peut manquer d'attrait et d'utilité, nous sommes porté à faire en ce moment une courte digression qui tende à rapprocher les idées des nations ariennes ou iraniennes sur la croyance à l'immortalité et la destinée des âmes humaines. En demandant aux livres de Zoroastre des termes de comparaison, nous n'entreprenons point un parallèle systématique et complet entre les Hindous et les Ariens de la Médie et de la Perse relativement à leur conception de la vie future et aux

(1) Sans entrer dans quelque détail, sur ce point, nous rappelons qu'un livre presque entier du code de Manou, le troisième est consacré à la définition des cérémonies que le chef de famille doit accomplir en faveur des ancêtres décédés.

pratiques religieuses qui en découlaient. Ce parallèle nous conduirait trop loin en exigeant un commentaire simultané des nombreux textes pris dans les écritures sacrées des deux peuples, et d'ailleurs, en nous appuyant sur les préceptes de Manou, nous rapporterions des faits qui dépassent de beaucoup par leur âge l'époque védique dont nous recherchons avant tout l'image fidèle. Ce que nous allons extraire des livres du Zend-Avesta, c'est l'expression encore naïve de la pensée antique que nous puissions opposer, sans faire violence à la lettre, à cette autre pensée dont la spontanéité éclate partout dans le Véda:

Nous commençons par citer les invocations si simples de l'adorateur du Feu au dieu Hôma, au IXme chapitre du *Yaçna*, d'après la version nouvelle qu'en a donnée M. E. Burnouf (1). Il est impossible de ne point être frappé de la ressemblance de ton et de style qu'elles présentent avec les stances des chants védiques, et de l'analogie des idées aussi bien que de la forme; seulement c'est l'immortalité qui va prendre la première place, et les autres demandes vont se succéder dans un ordre différent :

« La première grâce que je te demande, Homa, qui éloignes la mort, c'est [d'obtenir] la demeure excellente des saints, lumineuse et abondante en tous biens.

« La seconde grâce que je te demande, Homa, qui éloignes la mort, c'est la durée de ce corps.

« La troisième grâce que je te demande, Homa, qui éloignes la mort, c'est une longue vie.

« La quatrième grâce que je te demande, Homa, qui éloignes la mort, c'est de pouvoir, énergique et joyeux, parcourir la terre, anéantissant la haine, frappant le cruel.

« La cinquième grâce que je te demande, Homa, qui éloignes la

(1) *Etudes sur la langue et les textes zends* (Journal asiatique, IVe série, 1845, t. VI, p. 148, p. 50-59). — Tiré du *Vendidad Sadé* (texte lithogr., p. 44-45.

mort, c'est de pouvoir, vainqueur et frappant le méchant, marcher sur la terre, anéantissant la haine, frappant le cruel.

« La sixième grâce que je te demande, Homa, qui éloignes la mort, c'est que nous puissions apercevoir les premiers le voleur, le meurtrier, le loup. Qu'aucun d'eux ne nous voie le premier, et puissions-nous être les premiers à les voir tous ! »

Plus loin on avance dans l'étude de la religion de Zoroastre, plus nettement se dessine le dogme de la vie future, et plus évidente est l'importance assignée au culte des âmes dans le grand corps de la liturgie zende. On y reconnaît le sentiment de la personnalité humaine transporté dans l'autre vie et consacré par les offrandes et les prières qui ne cessent de lier les morts aux vivans ; on ne peut refuser beaucoup de grandeur morale à ces relations qui se traduisent sans cesse en termes si touchans et qui expliquent si bien la persistance de la vie individuelle (1). Que dire de la conception des *Fervèrs* ou *Ferouers*, n'importe la diversité des jugemens entre lesquels la science est partagée concernant leur nature? Elle a sa source dans les idées les plus élevées sur la destination de l'humanité, sur la véritable félicité de l'Etre intelligent : si le naturalisme védique a donné des formes plus variées et des proportions plus larges à l'immense édifice de la civilisation indienne, il y a peut-être une plus grande somme de vérité, une intelligence plus profonde des réalités de l'existence humaine dans les institutions Médo-Persanes qui associent étroitement par des liens religieux et moraux les générations passées aux générations présentes; la moralité des actes de l'homme a pu à cette condition échapper aux entraves du panthéisme qui devait dans l'Inde porter de bonne heure atteinte à l'exercice de la

(1) Voir la naïve prière des âmes aux sacrificateurs traduite une seconde fois après Anquetil par M. Burnouf dans ses *Etudes sur les textes zends* (Journ. asiat., 1840, t. x, p. 245-46).



liberté par la doctrine de la transmigration (1). Que les Ferouers soient les prototypes éternels des êtres, formés de l'essence d'Ormuzd (2), la raison de leur immortalité remonte jusqu'à l'auteur de tout bien dans l'univers, et l'âme de l'homme participe à ce don divin. Que le Ferouer ne soit autre que l'âme qui réside dans les êtres intelligens (3), n'est-il pas représentant des deux états qu'elle subit? Pendant l'union temporaire de l'âme avec le corps, elle trouve dans le monde céleste son modèle idéal, un type éternel de bonté et de beauté : est-elle dégagée des liens de l'enveloppe terrestre, elle se complait dans la vie pure et intelligente dont rien ne viendra plus la détourner; elle ne peut plus tomber sous l'empire du mauvais principe, comme au milieu des vicissitudes du temps. C'est alors que les hommes qui connaissent les rites sacrés « offrent le sacrifice aux bons, aux forts et aux saints Ferouers des justes », comme s'expriment les textes. Si l'Iranien en sacrifiant invoque les Ferouers de son âme, ne semble-t-il pas s'adresser à des puissances cachées qui ne se révéleront à cette âme par une union complète que dans le monde des esprits, mais qui ne se manifestent pas, sinon par une mystérieuse protection, pendant la durée de la vie mortelle? N'est-ce pas de cette manière qu'il faut comprendre la formule suivante du Yaçna (4) : « J'invoque, je célèbre les redoutables, les puis-

(1) M. Burnouf a exprimé une idée semblable en disant que « le Zoroastrisme, en se détachant plus franchement de Dieu et de la nature, a certainement tenu plus de compte de l'homme que n'a fait le Brâhmanisme, et on peut dire qu'il a, jusqu'à un certain point, regagné en profondeur ce qu'il perdait en étendue. » (Ibid., p. 322-24).

(2) V. Guigniaut, *Rel. de l'antiquité*, t. 1, p. 326.

(3) C'est l'opinion qui est soutenue par Rhode et qui nous paraît la plus probable, toute liberté étant laissée d'ailleurs sur la nature des épreuves auxquelles les âmes sont exposées (*Die heilige Sage des Zend-Volkes*, p. 395, suiv. p. 195, suiv.—Francfort, 1820).—Cfr. Guigniaut, t. 1, p. 702, 708.

(4) Chap. 1, § xxxix. — *Comm. sur le Yaçna*, 1, p. 571.

sans Ferouers des hommes purs, les Ferouers des hommes de l'ancienne loi, les Ferouers des hommes nouveaux, mes parens, les Ferouers de mon âme! » Et ici encore, n'aperçoit-on pas la sanction morale qui est empreinte visiblement sur toutes les prescriptions de la loi de Zoroastre? Il nous semble permis, à en juger par ces traits généraux, d'attribuer relativement à l'idée du devoir une supériorité marquée aux doctrines religieuses des nations Ario-persanes, et en effet sous le rapport de l'influence sociale, l'histoire ancienne fournit des preuves abondantes et décisives en leur faveur.

Nous n'aurions point parcouru entièrement le cercle que nous nous sommes tracé dans nos présentes investigations, si nous n'envisagions maintenant avec quelque étendue quelle notion du bien ont possédée les Aryas de l'Inde à la première époque de leur histoire. C'est ici que se dévoile pleinement l'ascendant que les anciennes traditions avaient conservé sur les intelligences au sein des tribus de pâtres et de laboureurs indiens; le culte intuitif et enthousiaste de la nature déifiée n'avait pu étouffer parmi eux la distinction d'un bien moral, l'idée d'une vérité inhérente aux pensées et d'une justice inhérente aux actes. Cette idée a pu demeurer quelquefois confuse; mais elle se fait jour à travers les illusions grossières et les désirs pressans du matérialisme. Il est un vrai qui subsiste malgré les impressions mobiles des sens; il est une vertu de la sincérité à laquelle on reconnaît les hommes justes, tandis que les hommes pervers sont souillés par le mensonge (*anrita*). Comme on a pu l'observer dans le chapitre précédent (1), la déesse de la Parole, Sarasvatî, est dite « excitatrice des discours véridiques, inspiratrice des bonnes pensées »; ailleurs, l'Aurore qui révèle tout est conjurée de prononcer des paroles véridiques

(1) Cfr. Rigv. I, h. III, sect. 3, st. 2.

en faveur de celui qui la célèbre (1). La lumineuse Aurore est saluée du nom de « directrice des discours sincères (2) ». Dans la plupart des hymnes aux Açvinas, ces divinités sont glorifiées par l'épithète de Véridiques (*nâsatyâ*). Il est des hommes justes et bons qui n'offensent jamais la vérité : c'est Sôma qui est le maître et le protecteur des bons (*satpatiH*) (3).

La crainte du mal moral, d'une offense qui remonte des hommes aux puissances divines elles-mêmes, fait éclater mieux encore dans les chants du Véda la persistance et l'empire des notions fondamentales qui sont au nombre des conditions et des mobiles de la vie des intelligences. La colère des Dieux punit l'infraction aux lois de la justice et de l'humanité : l'homme impie qui ne sacrifie pas, l'homme dur et cruel, le ravisseur, l'homicide sont des ennemis dont les immortels se plaisent à tirer vengeance. Aussi, voyons-nous plus d'une fois, dans les hymnes publiés, les Rĭschis demander aux Dévas, au nom de leur tribu, d'être préservés du crime, de l'injustice, de l'iniquité (4), et en d'autres endroits le chantre implorer le secours d'Indra « en faveur de l'innocence de ses serviteurs louée par les hommes (5). » Joignons à cela l'idée souvent répétée de l'expiation du mal moral, et nous apercevrons dès-lors sous son vrai jour la portée supérieure assignée au mérite des actions en dehors de leurs conséquences matérielles et de leur but immédiat. Ici, les divinités du naturalisme deviennent les auxiliaires d'une justice céleste qui s'applique au fruit des œuvres; leur pouvoir efface ou détruit les suites funestes du crime,

(1) Rigv. I, h. XLVIII, 2. *Udiraya prati mâ sûnrĭtâ.*

(2) Ibid., h. CXIII, st. 4. *Nétrî sûnrĭtânâm.*

(3) Ibid., h. XCI, st. 5.

(4) Ibid., h. XVIII, 5. *Martyam pâtv-añhasaH*. h. CXV, 6. *NirañhasaH piprĭtâ nir-avadyât.*

(5) Ibid., h. CIV, 6. *Anâgâstvé djîvaçañsé.*

et une purification physique a la vertu d'opérer la réparation d'un désordre moral. C'est ainsi que le Soleil resplendissant, qui parcourt les voies célestes, est réputé anéantir les crimes (1). Le dieu du Feu est invoqué par des supplications réitérées en vue d'une expiation efficace (2) : « Que notre crime soit purifié ! » Les Eaux (*âpas*) que les poètes ont d'abord célébrées comme les sources de la fécondité, les causes du bien-être des hommes, les remèdes infaillibles des maux corporels, sont en même temps dites par leur bouche douées du pouvoir de laver les fautes de l'intelligence (3) : « Emportez, déesses des Eaux, tout ce qu'il a de criminel en moi, ce que j'ai fait par violence, l'imprécation que j'ai lancée et le mensonge que j'ai proféré ! » Ne trouvons-nous pas dans cette prière l'idée d'être délivré du mal moral sous ses trois formes, la pensée, l'action, la parole, et ne sommes-nous pas aussitôt ramenés à la formule des poèmes brâhmaniques qui distinguera en ces termes trois espèces d'iniquités : *Karmaṇâ manasâ girâ* (4), et, de même, à la sentence de Manou qui proclamera que « tout acte de la pensée, de la parole ou du corps, *selon qu'il est bon ou mauvais*, porte un bon ou un mauvais fruit ! »

Le corps primitif du Véda offre un phénomène non moins digne de remarque dans la déification du péché ; le génie du mal divinisé sous le nom d'une déesse (*Aghâ*) est conjuré de ne pas nuire aux hommes fidèles, mais de faire retomber

(1) Rigv. I, h. xxxv, sl. 3. *Duritâ bâdhamânaḥ.*

(2) Ibid., h. xcvii, sl. 1, suiv. *Apa naḥ çôçutchad-agham.* — Cette formule est répétée plusieurs fois en manière de refrain.

(3) Ibid., I, h. xxiii, 22 (*duritam — anritam*). Voir les stances 16-21 du même hymne traduites plus haut, chap. I, § I, p. 22.

(4) *Voy.* l'exorde du *Mahâbhârata*, liv. I, v. 657 (ed. Calc.) et la *Bhagavad-gîtâ*, lect. xviii, v. 15.

(5) *Mân. dharma-çâstra*, liv. xii, sl. 3. Cfr. ib., st. 4-9. — La même distinction des fautes demeurera un des fondemens de la casuistique du Bouddhisme.

sa colère sur leurs ennemis. Un chant du Sâma-Véda renferme l'invocation de cette divinité malfaisante (1) : O iniquité (*Aghâ*), retire-toi *de nous :* mais, troublant l'esprit de ceux qui nous attaquent, empare-toi de leurs membres : va vers eux, brûle leurs cœurs par les chagrins; que nos ennemis soient enveloppés dans une obscurité épaisse! » Une telle personnification présente quelque analogie avec celle d'Ahriman, principe du mal, dans la doctrine ario-persane ; cependant, elle ne consacre pas dans le Véda les distinctions profondes que le dualisme des livres zends établit assez nettement entre l'empire de la lumière et celui des ténèbres ; seulement, c'est dans le même esprit que les chantres sacrés des deux religions ont appelé sur la tête des ennemis de leur nation la vengeance de toute puissance qui peut produire le mal par nature et par justice (2). Un autre point qui appelle ici notre attention, c'est le rôle donné déjà dans les écritures védiques aux génies malfaisans qui, sous le nom de *Rakschas*, *Râkschasas*, ont figuré jusque dans les dernières transformations de la mythologie indienne, et qui, comme les Devs de la Perse, ne cessent d'opérer le désordre et la destruction. Tandis que, dans les poèmes religieux des temps brâhmaniques, ces esprits malins se plaisent surtout à troubler les solitaires et les ascètes pendant leurs sacrifices et leurs méditations, c'est à la richesse matérielle des pasteurs ariens que les Rakschas du Véda portent envie; dans leurs rapides incursions du jour et de la nuit, ils les

(1) *Sâm. sanhitâ.* Lect. II, ch. XI (2[e] part.) sl. 5 (ed. Stevenson).

(2) Nous prendrons pour exemples ces deux invocations du Yaçna au dieu Hôma : « Eloigne-nous des haines de ceux qui haïssent, enlève le cœur à ceux qui empoisonnent! — S'il existe dans ce lieu, dans cette maison, dans ce village, dans cette province, un homme qui soit nuisible, ôte-lui la force de marcher ; offusque-lui l'intelligence ; brise-lui le cœur [en lui disant] : ne prévaus pas par les pieds, ne prévaus pas par les mains ! » — Trad. de M. Burnouf, *Ét. sur les textes zends* (Journ. asiat., t. VII, p. 244, 257, mars 1846).

dépouillent de leurs troupeaux ou bien frappent les hommes et les animaux de maladies mortelles ; ils produisent sur la terre la même perturbation que cause dans le monde céleste la résistance du ténébreux Vrìtra opposant les nuages amoncelés à la lumière du soleil et aux foudres d'Indra. C'est au dieu du Feu qu'il appartient de préserver de leurs attaques les familles humaines qui sacrifient : le prévoyant Agni lance les traits acérés de ses flammes contre ces génies pervers et impies qui sont à l'instant consumés (1). Il n'est pas inutile d'observer en même temps que le nom de ces génies est encore dans les textes antiques employé au genre neutre sous la forme primitive de *Rakschas* (2) (plur. *Rakschâ*NSI) : on ne peut douter que la pensée des peuples n'ait voulu caractériser par l'emploi de cette forme neutre une classe d'êtres qui ne participe point à la nature de l'humanité et au nom de laquelle ne peut convenir le pluriel collectif, masculin ou féminin, du nom des hommes. Ici se présente une question de critique historique dont la solution définitive n'a pas encore été obtenue : l'origine de ces êtres méchans contre qui les auteurs du Véda réclament le secours des dieux de la lumière. Doit-on supposer ici une croyance à des esprits qui descendent sur la terre pour y exercer des ravages et des cruautés, et, revêtant des corps immondes, se gorgent de la chair et du sang des êtres vivans ? La personnification des Roudras répond bien mieux aux tendances et aux exigences d'un culte qui déifie la force des élémens : on ne sait si le Rakschas des hymnes est sorti de la même

(1) Plusieurs des hymnes à Agni dans le 1er livre du Rig renferment des invocations particulières contre les Râkschasas. V. par ex, h. LXXIX, st. 6 et 12. Hymne de Vasischta au feu, st. 10 (*Anthol. sanscr.*, p. 101).

(2) Le vocabulaire védique renferme une foule de noms formés à l'aide du suffixe neutre *as*, mais qui ont la plupart disparu de la langue sanscrite qui les a remplacés par des noms de même racine, mais de formation différente.

conception que les Râkschasas ou les Piçâtchas des légendes et des aventures épiques. Toujours est-il vrai que le nom de Rakschas désigne des ennemis cachés, mystérieux et insaisissables, que le chantre ne confond jamais avec les ennemis ravisseurs et brigands, dont il demande aux Dévas l'extermination. Faut-il recourir en ce cas à l'étymologie, on retient sans peine la valeur de la racine RAKSCH, garder, protéger, en interprétant le terme avec une signification réfléchie que ne repousse point l'esprit de la poésie antique : « ceux contre lesquels il faut se garder, se défendre ». Une autre interprétation reposerait sur l'hypothèse que les Aryas aient appelé spécialement Râkschasas les barbares plus sauvages et plus cruels qu'ils ont rencontrés en poussant leurs conquêtes vers le midi ; et en effet, les races du Dekkhan sont reconnues par la science moderne aussi étrangères que celles du Vindhya, par le type et par la langue, à la race victorieuse des pasteurs ariens (1). L'imagination populaire aurait métamorphosé en génies ou démons des hordes abruties qui auraient à peine conservé la forme humaine, et les Râkschasas ne seraient autres que les méridionaux, les barbares occupant la position des peuples que l'Inde a compris sous le nom de *Dakschinâs :* le mot *Rakschas* serait identique à une ancienne forme neutre *Dakschas*, par suite de la substitution de la lettre *r* à la lettre *d*, dont l'euphonie du sanscrit offre des exemples (2). Quelque ingénieuse que soit cette explication, nous croyons plus simple et plus conforme au sens des traditions religieuses de la haute antiquité, de voir dans le Rakschas un génie mauvais qui appar-

(1) Voir le grand ouvrage de M. Lassen déjà cité : *Ind. Alterthumskunde*, I, p. 383, p. 393, p. 513.

(2) V. KUHN, *Jahrb. für Wissensch. Kritik*, janv. 1844, p. 106. — Cfr. WEBER, *Vâdjasan. sanh. spec.*, p. 39. L'auteur reprend l'hypothèse d'une forme *dakschas*, mais il l'entend dans le sens de robuste, cruel, féroce.

tiendrait au monde des esprits, à qui les Hindous civilisés rapportaient tous les maux qui leur semblaient partir d'une main invisible (1).

Il était conforme aux cours naturel des choses que l'expiation du mal moral donnât naissance à des pratiques toutes particulières dans le développement général du culte de la lumière : ces pratiques, comme celles des religions magiques chez tous les peuples, tendaient à établir des rapports mystérieux entre le monde matériel et le monde spirituel, ainsi qu'à produire des effets surnaturels par le concours caché des puissances divines. Le culte de la libation, divinisée sous le nom de Sôma, est un de ces élémens nouveaux qui ont dérivé de l'extension progressive du naturalisme indien; son importance est mise en relief, surtout dans les stances du *Sâma-Véda*, qui se composait de chants recueillis dans la collection entière de l'hymnologie sacrée et destinés à la célébration des cérémonies. C'est dans le *Sâman* que l'on trouve consacrée plus expressément cette idée, que l'invocation du Sôma, avec les rites prescrits pour les libations, est un moyen efficace de délivrance et de purification. Le dieu Sôma préserve l'homme du péché; il détruit toute iniquité en celui qui en est souillé; il donne l'abondance des biens terrestres à son serviteur en même temps qu'il efface en lui les fautes morales (2). Le sacrificateur et les assistans doivent boire le jus du Sôma dans les patères de bois où il est exposé pendant les chants et les cérémonies du rituel, et c'est alors qu'ils croient ressentir en eux l'action de la présence divine dans la libation partagée à l'instant. Une douce somnolence, qui n'est ni le sommeil ni l'ivresse, s'empare de

(1) Telle est la portée de la glose du *Nirukta* (IV, 18) : *Rakscho rakschitavyam asmâd.*

(2) V. l'hymne entier à Sôma (RIGV. I, h. XCI) et surtout la stance 15e. — Voir plus haut, ch. I, ainsi que l'*Appendice*, n° 4. — *Sâma-Véda sanhitâ*, lect. I, ch. VI, daçati V, st. 9.

leurs sens sans empêcher l'exercice de l'imagination; les adorateurs de Sôma se voient enchaînés par un charme qui est pour eux la figure de la joie enivrante que procure aux Dévas le breuvage sacré (1). Il n'entre point dans notre plan de nous arrêter à considérer plus long-temps le caractère merveilleux de cette partie du culte védique qui a favorisé dans les âges suivans les instincts de l'esprit superstitieux : nous voulons surtout faire ressortir la force avec laquelle le sentiment moral a persisté chez les anciens Hindous, et l'influence en quelque sorte prépondérante qu'il a exercée sur les principaux actes de la vie religieuse à laquelle la vie politique est toujours restée subordonnée dans l'Inde. Il demeure incontestable que, si le désir du bon et l'horreur du mal n'avaient pas subsisté à l'état de croyances dans l'esprit des peuples, on n'aurait pas retrouvé dans leur religion et dans leurs écrits ces formes multiples, ces institutions et ces préceptes, ces élans intuitifs vers un monde invisible, qui témoignent les besoins intérieurs et le travail incessant des consciences.

Puisque l'idée d'expiation et de purification s'est manifestée dans l'histoire religieuse de l'Arie persane plus nettement encore que dans celle de l'Arie indienne, il nous semble utile d'emprunter à la première quelques documens qui éclairent d'un jour plus vif celle de la seconde. Le *Hôma* du peuple zend est donné comme un génie divin, l'esprit de vie, qui prend corps dans la nourriture des offrandes sacrées, et qui est au-nombre des Dieux, de même que le Sôma des Aryas :

(1) V. les réflexions de C. J. Windischmann sur l'usage et la vertu hiératique de la liqueur extraite de l'*Asclepias acida* (*Cynanchum viminale*), dans son grand travail de philosophie orientale : *Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte*, p. 1518, suiv., Bonn, 1832. L'autorité de Decandolle y est citée au sujet de l'ignorance où la science est encore sur les diverses propriétés des sucs de l'asclépiade acide : les botanistes anglais n'ont point poussé assez loin leurs recherches sur cette plante si fameuse dans l'histoire mythologique de l'Asie intérieure.

« Quel homme es-tu, lui demanda Zoroastre (1), toi qui, dans tout le monde existant, apparais à ma vue comme le plus parfait, avec ton corps beau et immortel! — Je suis, ô Zoroastre, Hôma, le saint, qui éloigne la mort. Invoque-moi, ô Çpitama; extrais-moi pour me manger; loue-moi pour me célébrer, afin que d'autres, qui désirent leur bien, me louent à leur tour. » Nous insisterons plus volontiers encore sur l'aspect moral sous lequel la suite des actes importans du monde social se présente aux adorateurs du Feu, d'après la Loi de Zoroastre. Sur ce point, le parallèle doit tourner une seconde fois à l'avantage du groupe des nations Ario-Persanes; car, peut-être dans aucun monument littéraire de l'Inde, ne voit-on percer une compréhension si profonde, et, dans une certaine mesure, si vraie de la pureté, état normal, force permanente de la créature intelligente et libre. Nous espérons, sans contredit, en produire le mieux les preuves évidentes en rapportant tour-à-tour plusieurs des formules qui ont trait, dans les écritures zendes, à cette loi de pureté étendue à toute œuvre humaine et déterminée par des prescriptions positives; nous ne craignons point de rapprocher ici un certain nombre de textes, puisqu'ils doivent concourir à la démonstration d'un grand fait dont la lumière rejaillit sur l'Inde comme sur tous les peuples de l'antiquité.

Dans l'invocation qui ouvre le livre liturgique du Zoroastrisme, le *Yaçna*, il est un dialogue très court sur les moyens de rendre hommage à Ormuzd ou Ahuramazda (2) : « Comment doit être vénéré le Seigneur, demande le Raspi ou prêtre assistant; que le Djouti me le dise! » — Le Djouti ou sacrificateur lui répond : « Telle est la loi : par tout acte de

(1) Passages du *Yaçna*, traduits par M. Burnouf dans son travail plus d'une fois cité (*Et. sur les textes zends*. Journ. asiat., t. IV, p. 451, p. 465).

(2) Burnouf, *Comment. sur le Yaçna*, t. I, p. 65-68.

pureté; qu'ainsi dise l'homme pur qui sait! » La même invocation se termine par les paroles suivantes qui associent l'état de pureté à la connaissance du vrai (1) : « Prononçons les prières qui rendent Ormuzd favorable, qu'Ahriman disparaisse : ce qui est la pureté la plus désirée de ceux qui agissent conformément à la vérité! » Les idées saillantes sur lesquelles repose l'édifice religieux de l'Iran, ce sont non-seulement le bien ou la sainteté (*vaghô*), le sacrifice (*Yaçna*), considéré comme le moyen d'y parvenir, mais encore la pureté (*acha*), indiquée comme la condition nécessaire pour pouvoir célébrer le sacrifice et en obtenir les résultats (2) : bien que l'idée du sacrifice ne soit pas exaltée avec tant de persévérance et d'élévation que dans les œuvres brâhmaniques, on ne peut oublier que, d'après le Zend-Avesta, le tout savant Ahura a enseigné à tous les êtres mâles et femelles que le bien s'obtient dans le sacrifice par la pureté. Le nom du troisième des Amschaspands vaut à lui seul un long texte : celui que les Parses nomment *Ardibehescht* d'après la transcription pehlvie est appelé dans la langue sacrée *acha vahista*, c'est-à-dire, « la pureté excellente » : puisque le mot *acha* est très général, ainsi que l'a observé M. Burnouf, l'idée de vérité s'allie très bien à celle de pureté et de sainteté que lui attribue la tradition (3). Parcourons-nous d'autres formules d'invocation dans le même livre, le même esprit s'y révèle ; la vertu y est demandée avant la science : la perfection que donne le dieu grand et sage est à ce prix.

« J'invoque, je célèbre la pureté excellente, la connaissance excellente, la compréhension excellente, la pensée excellente, l'éclat, le bien donné de Mazda (4)! »

(1) Burnouf, *Commentaire*, etc., ibid. p. 103.
(2) *Comm.*, chap. I, p. 116.
(3) *Comment.*, ibid., p. 150-51.
(4) *Yaçna*, chap. I, § XXXV, ibid., p. 470, 481.

« J'invoque, je célèbre l'excellente, la parfaite bénédiction, et l'homme excellent qui est pur, et la pensée de l'homme sage, redoutable, puissante, Ized (1).

« J'invoque, je célèbre tous les maîtres de pureté. — J'invoque, je célèbre tous les Izeds, et célestes et terrestres, qui distribuent les richesses, qui doivent être et adorés et invoqués par la pureté qui est excellente (2)!

« O vous tous, maîtres très grands, purs, maîtres de pureté! Si je vous ai blessés soit en pensée, soit en parole, soit en action, que ce soit volontairement, que ce soit involontairement, j'adresse de nouveau cette louange en votre honneur; oui, je vous invoque, si j'ai failli devant vous dans ce sacrifice et dans cette invocation (3)! »

Cette dernière stance, qui s'adresse aux bons génies, à tous les maîtres pris collectivement, concerne le grand précepte de la prière et de l'expiation ; c'est aux êtres divins et lumineux qu'il appartient de purifier toute créature des souillures du corps et de l'âme. Le Parse doit non-seulement tenir son corps dans un état de pureté, mais encore prendre garde de souiller les élémens. Toutes les œuvres sont subordonnées à ce commandement général : leur accomplissement religieux est retracé dans un immense rituel qui embrasse à-la-fois la nature et les hommes (4). Nous ne pousserons pas plus loin ces considérations, qui renferment une matière féconde de parallèle entre deux grands peuples fameux dans l'histoire du monde ; il nous semble que, par cette simple esquisse, nous sommes parvenu à énoncer assez clairement notre pensée sur les différences essentielles qui se manifestent dans leur existence sociale et dans le cours entier de leur civilisation. Nous faisons trève à ces questions auxiliaires, pour résumer brièvement les faits principaux

(1) *Yaçna*, chap. I, § XXXVI, ibid., p. 483, p. 541.

(2) Ibid., § XL-XLI, ibid., p. 573-75.

(3) Ibid., § XLIII, p. 589.

(4) V. GUIGNIAUT, *Relig. de l'antiq.*, t. I, p. 331, p. 333, suiv. (liv. II, chap. III, Morale et liturgie des anciens Perses).

qui ont été exposés dans ce chapitre, et qui nous sont désormais acquis pour l'examen spécial et la discussion de notre sujet.

Il est mis hors de doute par les investigations précédentes que les Aryas de l'Inde ont obéi à une même loi religieuse et qu'ils ont rapporté à cette loi le fait de leur suprématie sur les populations encore ignorantes et barbares. On n'a pas de peine à découvrir de quelle glorieuse perpétuité a joui chez eux le sentiment moral, malgré les trompeuses illusions de leur ancien sabéisme ; non-seulement les affections les plus nobles de l'humanité ont été entretenues et fortifiées dans leur esprit par le respect des traditions, mais encore l'idée du bien moral a été protégée contre les atteintes du matérialisme par une horreur religieuse du crime et par un désir également religieux de l'expiation. L'espérance de l'immortalité a été rattachée au mérite des œuvres; tandis que les peuples demandent en retour de leurs prières et de leurs offrandes une vie qui ne finisse point, des actes de vertu élèvent de simples mortels au rang des dieux et leur donnent en partage avec une vie immortelle les sacrifices et les honneurs divins. Au brâhmanisme qui ne tardera pas à naître appartiendront les pratiques de la contemplation, les études spéculatives, l'ascétisme avec ses tortures légales, la pénitence avec ses rigueurs souvent extravagantes, toujours excentriques : mais ce qui distingue l'époque védique en lui assurant des droits d'une priorité vénérable, c'est la foi dans l'efficacité des sacrifices et dans les récompenses qui les accompagnent; c'est une haute idée de la véracité et de la justice; c'est le pouvoir durable, ce sont les fruits merveilleux d'œuvres bonnes et utiles.

CHAPITRE IV.

DES PREMIÈRES TRACES DE L'APOTHÉOSE DANS LE MYTHE VÉDIQUE DES RIBHAVAS.

Les recherches auxquelles nous venons de nous livrer ont fourni les traits principaux qui peuvent représenter le côté moral de la civilisation primitive de l'Inde; elles nous ont conduit à démêler du milieu des allégories ou des prescriptions antiques l'idée de la vertu, l'idée du bien qui s'étend, comme une réalité immuable, de la vie terrestre aux destinées mystérieuses de l'homme dans l'autre vie qui la suit. Cette idée que nous avons observée dans des textes d'un usage hiératique et séculaire, nous allons la montrer consacrée plus expressément encore par les procédés que l'esprit mythologique des Hindous a mis en œuvre en amplifiant le fond d'abord si aride et si nu de leur culte naturaliste. C'est la vertu religieuse qui est devenue, parmi les élémens constitutifs du védisme, le moyen et la condition de l'apothéose. Les premiers noms que l'on voie assimilés à ceux des dieux de la lumière, ce ne sont point les noms de héros, dont le souvenir aurait grandi sans cesse dans la mémoire des peuples, mais d'hommes justes et pieux, qui sont parvenus aux attributions de la puissance céleste. Plus tard, les dieux seront humanisés au gré de l'imagination poétique et sous les auspices de la caste des Brâhmanes qui ne s'opposera

point à la glorification des rois et des guerriers qu'elle tiendra légalement asservis : mais, que voyons-nous dans le cours de l'époque védique? Trois hommes qui sont élevés les premiers au rang de *Dévas*, doivent cette transformation à l'ascendant de leur vertu, à l'efficacité de leurs prières et de leurs chants, de leurs sacrifices et de leurs œuvres. Les Ribhavas, trois frères, dont l'aîné porte le nom de Ribhou, les trois fils de Soudhanvan, ont gagné par leurs actions méritoires la faveur des dieux, et ils ont fini par obtenir d'eux avec le don divin de l'immortalité la jouissance des libations présentées par les races des mortels aux maîtres de la vie et de la lumière. Telle est la nature du mythe qu'ont célébré les auteurs du Rig-Véda : nous nous bornons ici à cette courte esquisse, parce que nous préférons n'entreprendre un examen critique du mythe lui-même qu'après avoir produit et soumis au jugement du lecteur les documens originaux qui en renferment l'histoire.

Les hymnes qui constituent la partie principale de ces documens appartiennent à différens livres de la *Sañhitâ* du Rig-Véda; ils y prennent place à la suite des hymnes plus nombreux adressés aux Dévas de premier ordre. Le mythe des Ribhavas n'est donc pas un fait isolé dans les traditions historiques auxquelles les stances sacrées du Véda font fréquemment allusion; c'est un fait passé à l'état de croyance et accepté à ce titre par plusieurs familles de chantres. L'accord qui existe entre les faits de même nature rapportés dans les diverses classes d'hymnes nous donne la preuve d'une tradition unanime, commune aux tribus ariennes répandues au nord de l'Inde (1). Une circonstance qui ne donne pas un moindre prix à cette tradition de l'âge védique, c'est l'antique renommée des poètes qui l'ont célé-

(1) Dans les Pourânas qui varient beaucoup d'âge et d'importance, il y a un accord entièrement semblable sur un même nom, sur une même tradition. Cfr. Wilson, *Vishnu Pur.* (Préface, p. iv).

brée : les *Rïschis* dont le nom est resté attaché aux hymnes que nous reproduirons dans leur texte original sont au nombre des anciens sages que les religions indiennes n'ont pas cessé de faire intervenir dans les légendes de leurs dieux, et à qui la poésie nationale des Epopées et des Pourânas a voué un culte de vénération comme à des êtres divins, descendus en qualité de prophètes dans le monde des hommes.

Des onze hymnes adressés aux Rïbhavas, trois seulement font partie du I[er] Livre on *Aschтaka;* l'un est rapporté à Médhâtithi, fils de Kanva, et auteur des invocations qui succèdent dans le Véda aux préludes de Madhouc-chandas, et qui ne se distinguent pas moins que ceux-ci par leur ton simple et solennel. Les deux autres sont dus à Coutsa, fils d'Angiras, qui est donné comme le Rïschi d'une longue série d'hymnes à Indra dans le I[er] Livre, et dont l'autre fils, Hiranyastoûya, figure également parmi les chantres les plus féconds et les plus connus ; la personnalité de Coutsa réclamera plus loin un examen assez détaillé, parce qu'elle se rattache à l'histoire des Angirasides, celle des familles ariennes à laquelle paraît appartenir l'existence historique des Rïbhavas. Un hymne du Livre II[e] a pour auteur Dîrghatamas, fils de Mamatâ ; ce Rïschi est dit, dans l'*Aitaréya Brâhmana* (1), avoir donné la consécration royale à Bharata, fils de Douschyanta, souverain du monde, auteur de grands sacrifices (2). Le même Dîrghatamas fut le père de Kakschîvat, autre Rïschi, dont la

(1) Au chapitre xxxix[e], § ix, consacré au rite commémoratif de l'inauguration d'Indra.—Mém. de Colebrooke sur les Védas (*Miscellan. Essays*, i, p. 42).

(2) L'histoire de Douschyanta et de Bharata, appartenant aux plus anciennes dynasties de l'Inde, est rapportée dans le 1[er] parvan du *Mahâbhârata*, dont le fond héroïque est destiné à retracer la lutte des deux races rivales issues de la même souche royale, les Pândavas et les Caûravas.

naissance est racontée dans les légendes qui accompagnent les commentaires du Véda (1), et dont le nom est précisé par le surnom de fils d'Ousidj, dans les textes poétiques (2). L'invocation des Ribhavas, qui suit au second Livre celle du Ciel et de la Terre, a, dans ses formes, quelque chose de sévère et de concis qui semble le garant d'une composition antique, et elle réunit en même temps les traits principaux qui doivent servir à une intelligence complète du mythe.

Le IIIe Livre du *Rig-Véda* nous offre dans sa IVe Lecture un hymne de Viçvâmitra aux Ribhavas, et, dans sa VIIe Lecture, une série de cinq hymnes dont le Rischi est Vâmadéva. Le premier de ces deux chantres doit être l'un des auteurs les plus anciens de l'hymnologie indienne ; il est réputé le père de Madhoucchandas et d'autres Rischis du même âge ; il a été la souche d'une grande famille dont les tribus ont formé une confédération puissante, engagée bientôt dans des luttes violentes contre des tribus rivales, surtout contre celle des descendans de Vasischtha (3). Ces faits dont les hymnes védiques ont conservé le souvenir, nous expliquent l'accroissement rapide des familles ariennes dans l'Inde, et leurs intérêts rivaux qui ont dû se manifester, malgré l'empire d'un culte commun, dès les premiers essais d'établissemens fixes ; ils attestent l'ascendant qu'avait obtenu, dans des temps très reculés, Viçvâmitra lui-même, chanté si noblement par Valmîki, et associé aux plus illustres personnages de l'histoire de Râma (4). Si le Véda ne

(1). Rosen a cité (*Annot.*, p. XLIII) un long passage de la légende concernant le fils de Dirghatamas et d'Ousidj d'après les gloses de Sâyana sur le second livre du Rig (Lect. 1, § x).

(2) *Kakchivantam ya Aûsidjam*. — Rigv. 1, h. XVIII, st. 1.

(3) Roth, *zur Litter. und Gesch. des Veda*, p. 108, suiv. p. 124-33 (Geschichtliches im Rigvéda. Vasischtha's Kampf mit Viçvâmitra).

(4) L'épisode bien connu de Viçvâmitra fait partie du 1er livre (*Adikanda*) du *Ramâyana* (ch. 51-65, ed. Schlegel, chap. 52-67, ed. Gorresio).

nous montre pas encore le guerrier déifié de l'épopée, le Kschatriya faisant violence au monde divin en s'élevant au rang de Brâhmane pénitent et de saint, il nous laisse entrevoir le chef de tribu, puissant par les sacrifices et par les offrandes qu'il présente aux Dévas avec des cantiques de louange et de bénédiction. Vâmadéva succède à Viçvâmitra dans les autres sections du IIIe Livre vouées au culte des Ribhavas : on ne peut douter que le travail de ce Rischi, qui passe pour auteur d'une grande partie du IVe Livre, n'occupe une place considérable dans la formation du naturalisme poétique de l'Inde; vécut-il à une époque plus moderne que celle des Rischis déjà nommés, ses chants ont dû contenir un résumé encore fidèle de toutes les parties des mythes védiques; les hymnes qui vont être cités nous offrent un exemple de ce genre de travail qui est revenu aux poètes plus voisins par leur âge des temps historiques du Brâhmanisme. Un dernier hymne aux Ribhavas, qui nous est fourni par le Ve Livre, appartient à un chantre non moins fameux, VASISCHTHA, ancêtre d'une race sacerdotale, qui dut sa prépondérance à son habileté dans les choses divines, à sa connaissance des sacrifices, mais dont l'histoire héroïque, mêlée à celle de familles royales, semble antérieure à l'établissement des castes. Le Rischi Vasischtha est le héros fondateur de l'ordre social parmi les colons possesseurs d'une nouvelle terre sacrée; il conservera le rôle de prophète, agent du monde céleste, dans le merveilleux mythologique des épopées sanscrites. C'en est assez de ces traits pour établir que les chantres des Ribhavas prennent rang parmi les représentans les plus vénérables de l'antiquité hindoue, et leurs stances parmi les monumens authentiques de la poésie sacrée.

Nous devons déclarer ici, avant d'indiquer les sources auxquelles nous avons puisé les textes qui suivent, que nous nous sommes tenu à la division du *Rig-Véda* en huit

Livres, désignés chacun par le nom d'*Aschтaka*, et subdivisés en Lectures (*Adhyâyas*), puis en paragraphes ou sections (*Vargas*) formant des hymnes. Quoiqu'il soit constant que la division du Véda en dix *Mándalas* ou Cercles, qui sont à leur tour partagés dans un nombre inégal de chapitres (*Anuvâkas*) soit plus ancienne, et en même temps plus conforme à l'usage des écoles (1), nous avons conservé les premières dénominations qui se trouvaient usitées dans les manuscrits que nous avons consultés, et qui d'ailleurs sont bien connues par l'usage qu'en a fait F. Rosen, le premier éditeur européen du Véda ; nous n'en croyons pas moins indispensable de reprendre un jour la division classique en *Mándalas*, quand il s'agira de publier le texte authentique et complet de la collection védique avec l'appareil de critique que fournissent les commentaires indigènes (2).

Nous avons reproduit d'abord les hymnes du Ier *Aschтaka*, d'après le texte publié par Rosen, et nous y avons joint des extraits du commentaire de Sâyana qui sont tirés du manuscrit acquis dans les dernières années par la Bibliothèque du Roi, à Paris (1) : c'est une copie de la glose du Rig-Véda, exécutée dans l'Inde en caractères dévanagaris, aux frais du gouvernement français, sous le ministère de M. Guizot. Le texte des hymnes, appartenant aux IIe, IIIe et Ve *Aschтakas*, m'a été communiqué avec l'empressement le plus bienveillant, à Berlin, par M. le docteur Adalbert Kuhn, qui l'avait copié d'après les beaux manuscrits de la collection Chambers déposés à la Bibliothèque royale

(1) Elle est consacrée par l'*anukramanikâ* qui sert de table au Rig-Véda, et elle est appliquée par Yâska dans la composition du Niroukta. — V. Roth, diss. cit., p. 6-7, Excurs., p. 26-36.

(2) C'est cette division que M. le docteur Max Müller a annoncé devoir suivre dans l'édition du Rig-Véda dont il va entreprendre la publication à Londres.

(3) Tome 1, folio, p. 209-13, p. 824-834.

de cette ville (1), nous avons pu le collationner avec un autre texte du Rig pendant le séjour que nous avons fait en Angleterre pendant les mois d'août et de septembre de l'année 1845 : c'est la Sanhitâ du Rig-Véda que possède la riche bibliothèque de la Compagnie des Indes à Londres, sous les nº 129, 130 et 131 du Catalogue encore manuscrit. C'est de même à l'immense dépôt de l'*East India House* que nous avons emprunté les exemplaires du Commentaire de Sâyana, d'après lesquels nous avons rédigé les extraits qui accompagnent, dans le chapitre suivant, les textes poétiques inédits, faisant partie des IIᵉ, IIIᵉ et Vᵉ Livres; pour l'hymne IVᵉ de la IIIᵉ Lecture du second *Aschtaka*, nous avons fait usage du manuscrit nº 2134, intitulé *Dvitîyâschtaka-bhâschya* (2), et pour les hymnes du troisième *Aschtaka* (IVᵉ et VIIᵉ Lectures), du manuscrit nº 1861, provenant du legs Taylor (3); pour l'hymne de Vasischtha au Livre Vᵉ, nous nous sommes servi du manuscrit nº 1862 (4), contenant le *Bhâschya* des IVᵉ et Vᵉ *Aschtakas*.

Il nous reste à dire, en finissant ces observations, de quelle manière et dans quelle mesure nous avons mis à profit les gloses de Sâyana âtchârya. On sait que le commentaire perpétuel sur le Rig-Véda, intitulé *Védârtha-prakâça* (Illumination du sens du Véda), a fait la principale renommée

(1) M. Kuhn a fait usage des manuscrits de la Sanhitâ du Rig compris sous les nºˢ 42 et 43 du catalogue (in-8º); il a pu établir une collation du texte d'après le Ms. nº 44, et d'après le Ms. nº 63 qui contient le *Pada* de la Sanhitâ.

(2) Fol. 36, suiv. — Nous avons consulté pour les deux premières stances une copie moderne du même commentaire qui a été faite dans l'Inde pour M. Eug. Burnouf (tome II, fol. 100-1); nous le remercions ici de cette communication ainsi que des termes bienveillants par lesquels il a bien voulu approuver l'objet du présent travail et nous confirmer dans la pensée d'en poursuivre l'exécution.

(3) *Tritîyâschtaka-Rigvéda-bhâschya*. Fol. 157-58, fol. 225-232.

(4) Folio 45.

de son auteur (1); on sait aussi que ce monument élevé par des mains habiles vers le milieu du XIVe siècle de l'ère chrétienne est le principal travail qui ait subsisté avec éclat et autorité parmi les fruits nombreux de l'activité des écoles brâhmaniques, long-temps concentrée sur l'exégèse des livres sacrés.

Ce serait toutefois une erreur de croire que les grands travaux, ayant pour objet et pour fondement les écritures dites révélées, n'aient commencé qu'assez tard, alors que la caste des Brâhmanes vit son œuvre séculaire menacée par la réforme de Çâkyamouni Bouddha. L'étude scientifique des textes anciens reçus par tradition avait déjà pris de grands développemens avant les prédications du philosophe indien dont les recherches les plus récentes placent la venue dans le cours du VIIe siècle avant l'ère chrétienne; les livres de la collection bouddhique formée d'abord dans les contrées de l'Inde en font foi : d'après les auteurs de la fameuse biographie dite *Lalita Vistara* (2), quand Çâkya fut obligé de montrer les connaissances qu'il possédait dans tous les arts, il donna des preuves de savoir dans l'étude des vocabulaires antiques (*Nighantu*), dans la lecture des livres sacrés, des Védas, des Purânas, des Itihâsas, des traités de grammaire, dans l'explication des termes obsolètes, dans la lecture, la métrique, le rituel, l'astronomie. Quel intérêt les rédacteurs des livres canoniques du bouddhisme pouvaient-ils avoir à montrer leur maître commun soumis aux prescriptions es-

(1) Le *Bhâschya* est mis le plus souvent, sous le nom unique de Sâyana, quoique celui-ci y ait travaillé avec l'aide de son frère Mâdhava âtchârya : ces deux hommes ont vécu à la cour des souverains de Vidyânagara, dans la péninsule indienne, Boukkha Râdja et Harihara, en qualité de ministres et de conseillers spirituels, et ils ont associé leurs forces dans l'exécution de leurs ouvrages considérables de théologie et de philosophie, d'exégèse et de grammaire.

(2) Ch. XII. — BURNOUF, *Introd. à l'hist. du buddhisme indien*, t. I, p. 152.

sentielles de l'éducation indienne, si ces prescriptions imposées aux castes privilégiées dès une haute antiquité n'avaient pas été en vigueur au temps du Bouddha? Et qui pourra jamais supposer qu'ils aient décrit des circonstances empruntées à la pratique stricte et officielle du brâhmanisme, si ce n'est par respect pour la vérité historique des faits concernant leur chef et la propagation de sa doctrine? Il est sans contredit infiniment instructif de recueillir de la bouche des ennemis naturels de la religion sacerdotale de l'Inde des documens qui servent à mettre dans le plus grand jour l'extension de cette religion, l'autorité de son enseignement et l'emploi de ses livres, puisque la religion nouvelle prétendait substituer à celle-ci un corps de doctrines et un corps d'écritures. La partie religieuse de la littérature sanscrite devait être déjà très riche, avant que vînt à éclater la rupture sanglante des ascètes brâhmanes et bouddhistes, qui finit par le triomphe de l'ordre légal sur la réforme.

Il semble avéré que le *Bhâschya* de Sâyana a été la première glose complète sur le Rig-Véda en dehors des traités d'exégèse grammaticale qui sont d'une date bien antérieure; les retards apportés à l'exécution d'un telle entreprise sont facilement expliqués par l'influence des événemens extérieurs sur le mouvement littéraire de l'Inde orthodoxe. Nous pouvons nous représenter les écoles des Brâhmanes sacrifiant long-temps aux besoins de la polémique l'achèvement de leurs travaux de science religieuse, et nous savons, d'autre part, que Çankara (1) et les membres de l'école

(1) Çankara que la tradition fait vivre au VIII[e] siècle et entoure d'innombrables disciples, personnifie la restauration de l'antique système politique et religieux du brâhmanisme, qui avait eu à soutenir une lutte de cinq siècles contre un système rival; quand la caste sacerdotale eut vaincu par une résistance persévérante à main armée, il lui resta l'obligation non-seulement de défendre, mais encore de fortifier et d'agrandir l'édifice imposant de ses doctrines et de ses prescriptions.

védantique s'étaient appliqués surtout à l'interprétation des Oupanischads et en général des traités de philosophie. Pendant les siècles du moyen âge, les études védiques avaient été ressuscitées avec un zèle intelligent dans tous les centres de la culture indienne : Sâyana en recueillit les résultats principaux, et il en continua l'esprit dans son immense travail d'interprétation. Cependant on conçoit combien de sources ont pu lui échapper, à une si grande distance de temps, et comment la connaissance de beaucoup d'autres a été forcément acquise par lui d'une manière artificielle et trop littérale. Si Sâyana a dû rencontrer de fréquens obstacles à une intelligence parfaite des antiquités religieuses de l'Inde, il a du moins le mérite d'avoir envisagé à un point de vue systématique les faits traditionnels qu'il avait à mettre en œuvre (1). Sa critique ne dépasse pas les limites ordinaires de la critique exégétique des Hindous; mais il y a dans l'uniformité même de ses interprétations et de ses jugemens un garant de la sincérité consciencieuse qu'il a portée dans la série entière de ses recherches.

Nous n'avons demandé au Commentaire de Sâyana autre chose que l'interprétation du sujet même des hymnes que nous publions, le mythe des Ribhavas (2); nous avons laissé de côté à dessein la partie purement grammaticale de ses gloses, dont le langage technique est emprunté presque toujours à la méthode algébrique du fameux grammairien Pânini ; il n'est pas douteux d'ailleurs que cette partie des gloses, pleine d'intérêt pour l'étude anatomique des mots et des formes du sanscrit, ne soit reproduite intégralement

(1) V. Colebrooke, *Misc. Essays*, I, p. 301. — Lassen, *Zeitschrift für die Kunde des Morgenl.*, t. III, p. 481-82. — *Etudes sur les hymnes*, etc., p. 99. — Roth, *zur Liter. und Gesch. des Veda*, p. 23-24.

(2) Le texte sanscrit des hymnes et des gloses choisies formera le IXe chapitre, dernier de l'ouvrage.

dans l'édition complète du *Bhâschya* qui avait été projetée depuis quelques années par plusieurs indianistes, et qui doit faire partie de la publication du Rig commencée par M. le docteur Müller. Nous avons rapporté les opinions de Sâyana sur la signification de chaque stance des hymnes aux Ribhavas; la première explication sur laquelle s'étend ce commentateur est d'ordinaire la plus claire et la plus judicieuse; c'est celle qui reste conforme à l'esprit du naturalisme védique et au caractère général d'un mythe qui a ses racines dans l'histoire. La seconde et même la troisième interprétations que propose quelquefois Sâyana, s'éloignent bien davantage de la lettre du texte, et elles semblent lui avoir été fournies par une exégèse métaphysique, telle que celle qui a servi à commenter les Oupanischads, ou bien plus souvent encore par un syncrétisme mythologique qui est mal rattaché aux élémens religieux du Véda et qui trahit ses origines d'une date bien postérieure, répondant à la maturité du génie littéraire dans l'Inde, à la lutte des systèmes et à la naissance des sectes. On voit sans peine quel parti nous avions à prendre en présence de ce riche matériel de critique que nous offrait l'œuvre de Sâyana; force nous était de faire un choix parmi ses gloses quelquefois prolixes et chargées de répétitions, en vue de lui rendre témoignage pour le secours qu'il nous a fourni, et de donner au lecteur indianiste les moyens de juger la valeur des sens différens que l'auteur a empruntés sans doute à la tradition encore vivante des écoles; les notes jointes à la traduction française se rapporteront fort souvent aux faits indiqués dans nos extraits des gloses sanscrites. Si nous avons assez souvent répété dans le texte sanscrit du commentaire certaines interprétations données explicitement dès les premiers hymnes à quelque point saillant du mythe, c'est afin de montrer l'accord que Sâyana a eu soin de conserver entre toutes les parties de son travail exégétique, en rapport avec la constante unani-

unité des Rischis qui avaient chanté dans le Véda des hymnes l'histoire merveilleuse des Ribhavas (1).

(1) Nous avons besoin d'ajouter quelques mots sur la manière que nous avons adoptée en commentant les hymnes traduits. Il nous a paru indispensable de justifier dans des notes marginales le sens que nous avons préféré ou d'y exposer les doutes que nous avons quelquefois conçus sur la valeur du commentaire indien. Il était loin de notre plan et de notre but de joindre à la traduction de chaque stance une analyse grammaticale dans laquelle toutes les formes seraient soumises à un examen rigoureux; mais, au moins, nous a-t-il paru intéressant de rapprocher quelquefois de textes antiques l'étude de mots antiques dont il est aussi curieux d'expliquer la formation que d'élucider le sens primitif ou les significations diverses: c'est en raison de cette classe de mots assez nombreuse dans nos hymnes que nous placerons à la fin du volume un index alphabétique qui en facilite la recherche dans les notes. Nous avons fait usage d'une double orthographe dans la transcription des mots sanscrits, d'après la place où ils sont cités: dans les chapitres plutôt historiques, nous leur avons conservé une orthographe qui réponde davantage aux lois de l'euphonie française, et c'est pourquoi nous avons rétabli la diphthongue *ou* au lieu de la voyelle *u*; mais, dans les notes et dans les passages d'études ou de discussions philologiques, nous avons fait en sorte de retenir avec la plus grande exactitude les élémens euphoniques des mots indiens, d'accord avec les règles de transcription suivies par le plus grand nombre des indianistes français. Si nous avons mêlé des lettres majuscules à l'écriture italique pour désigner quelques consonnes particulières à l'alphabet sanscrit et surtout les linguales, nous y avons été forcé par le manque de lettres accompagnées de points ou d'accens diacritiques dans les différens corps de caractères romains.

CHAPITRE V.

TRADUCTION DES HYMNES DU RIG-VÉDA AUX RIBHAVAS, AVEC NOTES MYTHOLOGIQUES, HISTORIQUES ET LITTÉRAIRES (1).

HYMNE DE MÊDHATITHI.

Ier Livre, IIe Lecture (Ier Varga), Hymne XI.

1. *Adressé* à une génération divine, ce cantique dispensateur des plus riches trésors est sorti de la bouche des chantres.

2. [Les Ribhavas], qui ont produit par la pensée pour Indra des coursiers fauves s'attelant *au son* de la voix, ont obtenu le sacrifice par leurs œuvres méritoires (2).

(1) Nous distinguerons par l'emploi des caractères italiques, les passages de la traduction qui sont destinés à l'intelligence du texte en manière de paraphrase, et qui s'appuient le plus souvent sur l'autorité du commentateur indien. Les notes nous serviront a exposer les raisons pour lesquelles nous nous sommes quelquefois écarté de l'interprétation défendue par Sâyana.

(2) Le mot *çamî*, qui désigne ici les œuvres qui font mériter le bonheur, les offrandes et les libations, est rangé dans le *Nighantou* (II, 1) parmi les vingt-six noms, signifiant en général action (*Karma*), et particulièrement dans la langue religieuse du Véda le sacrifice et les actes qui

3. Il ont façonné pour les Véridiques [Açvinas] un char rapide en sa marche *et* portant le bonheur (1) ; ils ont formé une vache abondante en lait (2).

4. Fidèles aux prières (3), amis du juste, les Rĭbhavas ont rendu, par l'efficacité *de leurs œuvres* (4), leurs parens de nouveau doués de jeunesse.

l'accompagneot. — Stevenson a traduit autrement ce vers dans son traité (p. 25) : « These are they also who pervade uur sacrifice by purificatory rites. »

(1) Il s'agit ici, d'après le sens antique de ces traits descriptifs, d'un char qui décrit rapidement des courbes dans sa course, et qui offre un siége commode à son conducteur : c'est avec cette restriction que la Scholiaste entend l'épithète de *sukha*, fortuné.

(2) Le mot *sabar*, pris ici comme synonyme de *kschîra*, lait, semble un mot de formation très ancienne, mais tombé bientôt en désuétude : peut-être était-il tiré de la R. samb (çamb, sâma), rassembler, joindre, au moyen du suffixe neutre *as*, de sorte que la finale du mot *sabas* aurait été changée eu *ar* par une irrégularité euphonique devant une sooore, et peut-être *sabar* n'a-t-il été employé que dans des composés tels que *sabar-dughâ*. V. Rigv. 1, h. cxxi, st. 5. *Sabardughâyân paya usriyâyân*. — Serait-il juste, d'autre part, de chercher l'étymologie du mot dans un radical analogue au radical au dont l'acception est multiple en sanscrit? Serait-il impossible de découvrir quelque analogie entre la forme *sabar* et le latin *soboles* en dirigeant la recherche philologique en ce sens?

(3) La glose attribue eo cet endroit aux Rĭbhavas la connaissance efficace des formules authentiques de la prière ; elle suppose dans leur vie terrestre l'accomplissement des devoirs prescrits par la portion du Véda, dite *tcharana* (litt. marche) et par les autres. Il existe un traité consacré à la distinction des branches (*çâkhâs*) ou écoles d'après lesquelles se partageot les textes des Védas ; ce traité a pour titre *tcharana-vyûha*, terme qu'on pouvait traduire par les mots : Collection des prescriptions ou observances (Cfr. Colebr. *Misc. Essays*, 1, p. 14.—Roth, *zur Liter. u. s. w.*, p. 15-17, p. 55-57).

(4) Rosen (*Adnat.* p. xlvi) a déjà expliqué le mot *vischtî* par un instrumental singulier, en rejetant l'explication du Scholiaste qui en fait le nominatif pluriel d'un adjectif verbal : il parait plausible de rapprocher *vischtî* de *vischtvî*, qui figure parmi les noms de l'action *Karma* (Nigh. ii, 1). La même désinence d'instrumental est justifiée par d'autres exem-

5. Les libations sont allées jusqu'à vous (1) en même temps que vers Indra accompagné des Marouts, et vers les les Adityas lumineux.

6. La patère neuve, production du Déva Tvaschtrĭ [ô Ribhavas], vous l'avez faite *partagée* derechef en quatre *parties* (2).

7. Dispensez pour nous à celui qui sacrifie, en raison de louanges excellentes, des richesses diverses, atteignant le nombre de trois fois sept, *venant* les unes après les autres (3).

8. Porteurs *des offrandes* (4), les Ribhavas ont vécu *de cette vie* (5); ils ont par leurs bonnes actions obtenu parmi les Dévas une félicité honorée par des sacrifices.

ples dans le Véda : *Krĭtvî* (*Krĭtyâ*, *Karmanâ*), dans l'hymne de Dirghatamas (Liv. II, Lect. III, *varga* 4, sl. 3).

(1) Les Ribhavas sont ici nommés avec les divinités qui ont part comme eux à la troisième libation de chaque journée. Sâyana appuie son interprétation d'un passage curieux des *Soûtras* ou axiomes d'Açvalâyana, sage placé sur les confins de l'antiquité védique et des origines historiques du Brâhmanisme.

(2) Nous nous proposons d'examiner spécialement cette donnée du partage de la coupe, en traitant l'histoire du mythe tout entier.

(3) D'après Sâyana, le poète a désigné ainsi trois ordres de richesses servant aux sacrifices, les richesses dites supérieures, moyennes et inférieures : elles se rapportent dans chaque ordre à un nombre de sept sacrifices. La première classe de sacrifices concerne la consécration du feu perpétuel (*Agnyâdhêya*); la seconde, l'offrande du beurre clarifié et des victimes consumées sur l'autel (*Upâsanahôma*); la troisième, l'*Agnischtôma* et les autres cérémonies qui sont accomplies par des libations de Sôma. — Le mot ancien *Suçasti* est ici employé dans le sens de louange et d'hymne qui est propre plus souvent dans le Véda au mot *praçasti*. V. la note de Weber. *Vâdjas. spec.*, p. 19.

(4) L'épithète de *Vahnayas* (*Vahni*) pourrait également signifier guides, directeurs des sacrifices, et peut-être faisant avancer, réussir les sacrifices, comme Stevenson l'a voulu en traduisant : « Prosperers of sacrifices..... » (p. 25).

(5) La R. dhrĭ qui prend à la forme causative (*dhârayâmi*) le sens gé-

HYMNES DE COUTSA.

Ier Livre (Hymne CX. Ed. F. Rosen), VIIe Lecture (Hymne V), Varga XXIe.

1. Cette œuvre (1), accomplie *naguère* par moi, s'accomplit de nouveau ; l'invocation la plus douce est prononcée en *signe de* louange (2) ; cette liqueur est *placée* ici pour tous les Dévas (3) : abreuvez-vous, ô Ribhavas, de la libation bien répandue !

2. Quand d'anciens sages, hommes d'entre mes aïeux (4).

néral de tenir, posséder, retenir, est employé d'une manière absolue pour signifier : posséder *la vie*, retenir *les souffles vitaux* (*prânân*). Cfr. Westergaard, *Radices ling. sanscritæ*, s. v.

(1) Le nom d'œuvre, *apas* (lat. *opus*), a ici l'acception très large, le sens collectif d'acte religieux, répondant aux diverses espèces de sacrifices telles que l'*Agnischtôma* et aux cérémonies telles que la consécration du feu (Nigh. II, 1); cette première expression de la stance a trait surtout, semble-t-il, à l'observation du rituel védique.

(2) *Dhîti* a le sens de prière ou invocation, en rapport avec le verbe *çasyaté*, comme *dhîtayas* (preces) dans l'h. xxv, st. 16 (Rigv. Liv. 1). — *Utchatha* est un mot particulier au langage védique, d'un usage moins fréquent que le mot *uktha* qui a le même sens de prière, hymne, louange ; c'est un substantif neutre formé de la même rac. vatch, à l'aide du suff. *atha* (*vatcha paribhâschané aúnâdikô athak-pratyayah.* — Schol.).

(3) Le glossateur explique le composé *Viçvadevyah* dans ses notes grammaticales de la manière suivante : *Viçvadêvyah* | *divârha mârga dêvyah* | *tchhandasi vêti ya-pratyayah* | *viçva sarvé dêvyâ yasmin somé ity-âdi* | .

(4) Le mot *âpi*, pluriel *âpayah*, désigne les pères, les aïeux, qui ont assuré la perpétuité de la famille, qui l'ont fait parvenir à la génération présente ; il est tiré de la R. ap, obtenir, atteindre, à l'aide d'un suffixe *Unâdi* i (*âpayah* | *âpnôtér-aúnâdika i-pratyayah.* — Schol.). — Cfr. la forme de datif *âpayé* dans la st. 20 du fragment de la *Vâdjas. sanhitâ* publié par le D[r] Weber (part. 1, p. 45) : le mot *âpih*, y est commenté par *bandhuh*, parent, et rapproché du neutre *âpyam*, société, l'éditeur a pris soin d'indiquer les passages du *Nirukta* qui éclaircissent ces termes.

sont allés à la recherche de l'offrande, *alors*, ô Fils de Soudhanvan ! à cause de la grandeur de leur conduite, vous êtes venus dans la demeure du sacrificateur faisant des libations.

3. Savitrĭ vous a dispensé l'immortalité, quand vous êtes venus avertir ce *Dieu* qui n'est jamais caché [au sujet des libations préparées]; cette coupe de l'Asoura (Tvaschtrĭ), *coupe* unique, destinée aux breuvages *sacrés*, vous l'avez faite quadruple (1).

4. Ayant accompli leurs œuvres avec promptitude (2), prêtres officians (3), *bien qu'ils* fussent mortels, les Ribhavas, fils de Soudhanvan, ont obtenu l'immortalité : *doués* de l'éclat resplendissant du Soleil, dans le *cours entier* de l'année, ils ont été gratifiés d'offrandes.

5. Comme *on mesure* un champ, les Ribhavas ont mesuré d'un instrument aigu la coupe unique qu'ils devaient

(1) Le substantif *bakschana*, nourriture, aliment, affecte ici, par apposition, la valeur d'un adjectif verbal servant d'épithète ; la coupe est dite ainsi propre à renfermer la libation de Sôma, nourriture et breuvage des êtres célestes.

(2) *Vischtvi* (qu'on rencontre parmi les noms du *Nighantou* signifiant action. II, 1) semble ici employé avec la valeur grammaticale d'un géroudif ; sous cette forme antique d'instrumental (*tvi* analogue à *tvâ*), le nom appartiendrait à la rac. visch (3. cl.), ayant le sens d'*accomplir* (perficere), comme l'a entendu M. Westergaard (*Radices*, s. r. *perficiendo opera*). — *Taranitvéna* est une forme adverbiale, semblable aux deux mots *tûrnin* et *taranin*, signifiant rapidement, promptement (Nigh. II, 15. *Kschipranâmâni*).

(3) *Vâghatas*, qui serait difficilement expliqué ici comme génitif singulier et qui n'est peut-être qu'une substitution de la forme régulière du pluriel, *vâghantas*, est rangé parmi les synonymes de *Ritvidj* dans le Nigh. III, 18. Le mot semble tiré de la même racine vah, porter, que le mot *vahni* (*vahnayas*) cité plus haut (I, 20, 8), porteur des offrandes. Voir l'explication donnée en ce sens par Dévaradjayadjvan, commentateur du *Nighantou* (Rosen, *Adnot.* p. XII). Rigv. I, h. III, s. 2, 2. h. XXXI, 14. XXXVI, 13. XL, 4. LVIII, 7.

offrir, *eux* bien loués, *ne* désirant *qu*'une *part* égale (1), aspirant à une nourriture parmi les immortels.

6. Offrons la louange à ces hommes de l'espace lumineux avec connaissance (2), comme *on offre* le beurre clarifié avec la cuiller : les Ribhavas, qui ont atteint les élans rapides de ce divin protecteur (3) ont obtenu en partage la clarté du Ciel (4).

7. Ribhou est notre maître suprême, plus jeune par sa force (5) ; Ribhou soit *pour nous* un refuge, un dispensateur *riche* en demeures et en alimens : avec votre secours, ô Dévas ! au jour favorable, puissions-nous vaincre les troupes de ceux qui ne font pas de libations !

8. O Ribhavas, vous avez, à l'aide d'une peau, formé une

(1) Ceci concerne le moment de l'histoire mythique, auquel les *Ribhavas* sont représentés prenant part aux libations des anciens Dieux ; ils ne veulent qu'une juste part du jus sacré du Sôma, ainsi que de la nourriture divine, que forment les offrandes des mortels et surtout le beurre clarifié.

(2) *Vidman* paraît désigner dans l'idiome védique une connaissance réfléchie, la conscience du savoir ; il est expliqué dans le *Bhâschya* par le mot *djnâna*, connaissance (Rigv. I, h. xxxi, st. 1, *vidmanâ*, cum scientia. — Ib. *Adnot.* Roseo), ou par le mot *védana* (V. la glose sanscrite sur ce passage).

(3) Le poète appelle en cet endroit le soleil (*Soûrya*), protecteur, gardien de tout l'univers ; le mot père, *pitrî*, reprend ainsi la valeur étymologique que la philologie moderne lui a attribuée en le tirant du radical *pâ*, sauver, garder, nourrir (Cfr. Bopp, *Glossar. Sanscritum*; ed. alt., p. 217). — Les Ribhavas, en devenant rayons du soleil, ont acquis la faculté de se répandre et de pénétrer partout avec rapidité.

(4) D'après le Scholiaste, le bien attaché à la jouissance de la clarté céleste, c'est la jouissance de la nourriture divine du Sôma.

(5) La seconde interprétation que rapporte Sâyana fait intervenir Indra dans cette stance, et lui donne l'épithète de resplendissant au loin : c'est le sens forcé que l'exégèse védique a donné au mot *Ribhu*, comme nous le montrerons dans la suite de ces recherches. La répétition du mot *Ribhur*, nous semble-t-il, écarte la possibilité de cette seconde explication.



vache *nouvelle* (1); vous avez une seconde fois uni la mère à son veau : ô hommes (2), Fils de Soudhanvan, par votre bienfaisante action, vous avez rendu jeunes des parens épuisés par la vie!

9. Indra, assisté des RIBHAVAS, viens à notre aide avec des chevaux dans le combat (3)! Fais-nous posséder une

(1) Nous reviendrons plus loin à l'examen de ce point du mythe, répété dans presque tous les hymnes aux Rĭbhavas, mais éclairci plus particulièrement dans la glose de Sâyana sur cet hémistiche : la résurrection de la vache est un des actes merveilleux attribués aux enfans de Soudhanvan.

(2) Le mot *naras*, qui sert à interpeller les Rĭbhavas dans cet hymne et dans plusieurs autres, nous a paru comporter le sens d'*hommes* (viri), qu'il a conservé dans le sanscrit classique. Il est plausible de le tirer d'une ancienne racine NAÎ, conduire, diriger, et de lui assigner en conséquence une acception tout-à-fait antique; c'est en raison de l'étymologie que le Scholiaste a expliqué le plus souvent *naras* par le mot *nétâras*, guides; il a même, en cet endroit et ailleurs, déterminé le sens hiératique qu'il y attachait, en ajoutant : *Yadjnasya nétâras*, guides ou directeurs du sacrifice. Nous n'avons vu la même épithète des Rĭbhavas commentée qu'une seule fois par Sâyana dans le sens plus général d'hommes, *manuschyas* (Liv. III, Lect. IV, sect. 7, st. 1). — Nous ne savons s'il est besoin de recourir, en dehors de la dérivation indiquée à l'instant, à l'hypothèse d'une ancienne forme *anrĭ*, d'après l'analogie du thème grec ἀνηρ, dont la forme serait réputée plus organique; M. BENFEY qui est l'auteur de cette hypothèse voudrait tirer les deux mots d'une racine identique AN, ἀν, respirer, *athmen*, et il ferait ainsi d'un des premiers noms de l'homme un qualificatif exprimant la faculté de la respiration (*Griech. Wurzellexicon*, t. I, p. XIV, p. 122).

(3) Nous avons préféré la seconde interprétation de Sâyana à cause du sens connu de *vâdjasâtâu*, nom du combat dans la langue poétique (NIGH. II, 17, *vâdjasâtâu*); d'ailleurs nous la voyons préférée aussi par Rosen. La première interprétation reviendrait à celle-ci : « Rassasie-nous par des alimens dans la dispensation de la nourriture! » Cette différence tient aux sens nombreux que les auteurs du Véda ont attachés au mot *vâdja* et à ses dérivés, comme nous aurons occasion de le montrer plus loin dans l'examen philologique d'autres passages. — Nous admettons avec Westergaard que *avindhi* est une seconde personne du singulier de l'impératif aoriste du radical AV, secourir, protéger (*Rad. ling. sanscr.*, p. 255).

richesse variée! Qu'ils nous accordent en abondance ce *bien-être*, Mitra, et Varouna, Aditi, Sindhou, le Ciel et la Terre!

Ier Livre (Hymne CXI. Ed. F. Rosen), VIIe Lecture (Hymne VI), Varga XXIIe.

1. Travaillant avec savoir, les Rĭbhavas ont fabriqué un char roulant bien; ils ont formé les coursiers fauves (*hari*), portant Indra *et* pleins d'une mâle vigueur (1); ils ont pour leurs parens ramené le jeune âge; ils ont produit pour le veau une mère demeurant à son côté.

2. Créez-nous pour le sacrifice une offrande resplendissante, pour *entretenir* la force *et* la vigueur (2), une nourriture assurant une bonne postérité, afin que nous habitions avec une *race* d'hommes toute composée de héros : accordez-nous, pour *notre* force, une abondance propice!

3. Créez pour nous, ô *Rĭbhavas* une grande opulence; produisez l'opulence pour nos chars (3), l'opulence pour

(1) L'épithète *vrĭschanvasú* se rapporte à la mâle énergie dont les chevaux d'Indra sont doués et dont ils ont en eux-mêmes la source intarissable, d'après l'image employée par le poète. L'adjectif verbal *vrĭschan* est employé dans la même acception (pluens, stillans, effundens) en plusieurs endroits du Rig (Liv. 1, h. x, 10. h. xvi, 1. h. liv, 2. h. lv, 4).

(2) *Kratu* a un emploi multiple dans les textes védiques; tantôt il joue le rôle d'un adjectif verbal signifiant *dispensateur*, *libéral* (Rigv. 1, h. xvii, st. 5. litt. *perfector*); tantôt il a la valeur de substantif, soit avec le sens d'*action* et par analogie de *sacrifice* (Nigh. ii, 1. — Rigv. 1, h. lv, 8), soit avec le sens de *force*, *puissance*, qui appartient ici à la forme antique de datif *Kratvé* (Cfr. Rigv. 1, h. xix, 2. h. lxix, 1).

(3) Le mot *ratha* au singulier semble pris ici dans un sens collectif qui ne répugne pas aux habitudes de la pensée poétique chez les anciens peuples : il désignerait l'ensemble des chars ou, si l'on veut, des chariots de la tribu, et en même temps ceux qui les montent ou les dirigent : de même que, dans la langue des épopées, *ratha* pourra à-la-fois signifier le char et le héros, de même ici le seul terme *ratha* a compris, nous semble-t-il,

nos chevaux, ô *vous* hommes courageux! Que, chaque jour, *toute créature* fasse accroître notre opulence donnant la victoire : que, dans les combats, *nous puissions vaincre* l'homme puissant, parent ou non parent!

4. J'appelle à *notre* secours Indra dominant au loin, les Ribhavas ainsi que Vâdja (1), et les Maroutas, à la libation du Sôma; *j'y appelle* Mitra et Varouna ainsi que les deux Açvinas : qu'ils soient nos guides vers la fortune, vers l'acte méritoire *du sacrifice et aussi* vers la victoire!

5. Que Ribhou fasse affluer la richesse *parmi nous* pour le combat (2)! Que Vadja, vainqueur des ennemis, nous protége! Puissent nous accorder en abondance ce *bien-être*, Mitra et Varouna, Aditi, Sindhou, la Terre et le Ciel!

la partie active de la tribu arienne, chargée de la direction des chars qui étaient nécessaires au transport de la partie la plus faible des familles des pasteurs pendant leurs fréquentes migrations ou dans les momens de guerre et de lutte. Les chars ont dû être employés en même temps par les Hindous à conserver pendant de longues marches à travers des lieux arides ou escarpées les denrées qui formaient la principale richesse de la tribu voyageuse, quittant tout-à-coup des endroits cultivés ou naturellement fertiles.

(1) Le nom de *Ribhu* ou de *Vâdja*, mis au pluriel, représente les trois Ribhavas toujours associés dans leur histoire ; Sâyana fait observer dans la glose de ce passage et d'autres passages semblables que *Vibhvan*, le second des fils de Soudhanvan, est censé compris dans le nom de ses deux frères, élevé dans les invocations du Véda à la valeur de nom patronymique et sacré. Voir le chapitre vii, § 1.

(2) Par le seul nom de *Sâti*, le poète védique entend la réunion des biens matériels qui assurent la force contre les ennemis extérieurs et le triomphe dans les combats. Le mot *sâti* peut être dérivé, sur l'autorité de Pâṇini, des racines schaN et san qui se confondent souvent dans le Véda avec le sens général de donner; il a pris tour-à-tour les acceptions analogues de don, acquisition, possession, jouissance, fortune, comme les textes qui précèdent en fournissent des exemples (Cfr. Rigv. i, h. iv, 9. vi, 10. xxxvi, 17).

HYMNE DE DIRGHATAMAS.

IIe Livre. IIIe Lecture (Vargas IV-VI).

1. « Est-ce le plus âgé, est-ce le plus jeune qui est venu vers nous (1)? Quel message *nous* est envoyé *de la part des dieux?* Qu'avons-nous à dire (2)? Nous n'avons point porté dommage à la coupe qui est d'illustre origine (3), ô Agni *qui viens comme* un frère : nous proclamons, certes, l'excellence de *ce* bois (4)! »

(1) Pour bien entendre le commencement de cet hymne, il faut savoir qu'il consiste en un dialogue entre Agni et les Rïbhavas : nous ne faisons qu'indiquer dès à présent le sujet de ce dialogue dont les allusions sont éclaircies par la glose de Sâyana ; car nous devons reprendre plus tard les faits qui s'y trouvent renfermés en groupant autour d'un même point de vue les divers élémens du mythe des Rïbhavas. Il nous suffit de remarquer ici que le poète a donné la parole aux Rïbhavas qui, voyant paraître Agni revêtu d'une forme semblable à la leur, ne le distinguent plus de chacun d'entre eux, et se demandent s'il est l'aîné ou le plus jeune des trois frères; ils l'appellent du nom de frère, et se justifient par avance du reproche d'avoir détruit la fameuse coupe des libations divines.

(2) *Kad* (*kat*) figure dans cette lucution comme la forme ancienne du pronom interrogatif au genre neutre et la même forme a dû remplir également le rôle de conjonction (Cfr. Liv. 1, h. 121, st. 1. *Kad-ittha*, quandonam). Tandis que *kim*, tiré d'un autre thème *ki*, a prévalu en sanscrit, d'autres langues ont conservé plus d'un témoignage en faveur de l'usage primitif du singulier neutre du thème *ka*. Tandis que la langue classique de l'Inde ne l'a retenu que dans la particule interrogative *katch-tchit*, le zend nous l'offre dans le pronom interrogatif *kaт*, et le latin dans le relatif *quod*. — V. Bopp, *Vergleichende Grammatik des Sanskrit, Zend, Griech. Lat. u. s. w.* (Dritte abtheilung, Berlin, 1837). — *Pronomina*, p. 558-59.

(3) La coupe est ainsi désignée comme « *issue* de grande race » (*mahâkula*), parce qu'elle était l'ouvrage de Tvaschtrï, l'artisan céleste, dont le nom figure plus d'une fois dans les hymnes aux Rïbhavas, comme celui d'un des personnages importans mêlés à leur histoire.

(4) Nous croyons que druna (*drunas*) peut être interprété dans ce

2. — « D'une coupe, vous en avez fait quatre! Les Dévas vous l'ont ainsi prescrit; c'est pourquoi, je suis venu pour vous *le dire* : ô Fils de Soudhanvan, si vous faites ainsi (1), vous deviendrez participans aux sacrifices en compagnie des Dévas! »

3. — « *Voici les œuvres* qu'ils ont dites à Agni *leur* messager (2) : un cheval est à faire, ainsi qu'un char en même

passage comme le génitif singulier du substantif *dru* qui aurait été employé primitivement aussi bien au neutre qu'au masculin; on sait que la forme masculine *drun* appartient à la langue classique dans le sens de bois ou arbre, et figure parmi les synonymes de *druma* avec lequel il a un radical commun DRU (courir, couler). Cfr. *Amara-kôcha*, liv. II, ch. IV, sect. I, 5, éd. Loiseleur (tome I, p. 80). Si nous inclinons à faire de *druna* un nom substantif, c'est en considérant son rapport avec *bhûtim* qu'il détermine et en même temps toute la construction du second vers partagé en deux hémistiches. Nous ne savons s'il serait aussi naturel de rapporter DRUṆA (*fait de bois ligneux*) comme adjectif au membre de phrase qui précède, et cela à titre de seconde épithète, tandis qu'il est séparé de la première, *mahâkulam*, par le vocatif *agné bhrâtar*.

(1) Agni répond aux Ribhavas, en leur rappelant le message dont les dieux l'ont chargé concernant les œuvres qui procurent aux mortels vertueux et justes la jouissance de l'immortalité et des dons divins. Les travaux merveilleux qu'ont énumérés les auteurs de chaque hymne sont rapportés de la sorte à une inspiration des Dévas transmise naguère par le Dieu du feu et répétée aux Ribhavas par le même dieu quand déjà ils ont été ou, si l'on aime mieux, quand ils vont être admis à la participation des sacrifices.

(2) Ici les Ribhavas rappellent les principaux objets du message des Dévas et les œuvres qu'ils ont fidèlement accomplies; ils sont allés par la voie du sacrifice auprès des maîtres du ciel, ils avouent au nouveau frère qu'ils voient dans Agni qu'ils doivent cette glorification à leur labeur. — Nous remarquons en passant comme une des particularités de la langue antique du Véda l'emploi de la *seconde* personne du verbe au lieu de la *troisième* qui est dite *première* dans la grammaire sanscrite; l'exemple présent nous est fourni par le mot *abravitana* qui remplace la troisième personne de l'imparfait pluriel, *abruvan*, et dont la terminaison *tana* est substituée à la désinence régulière *ta* (V. *Pânini*, VII, I, 45).

temps; une vache doit être faite; deux *vieux parens* doivent être rendus jeunes!..... Après ces *œuvres*, ô frère, nous sommes venus vers vous *autres Dévas* (1) par le sacrifice! » —

4. O RIBHAVAS, ayant accompli *tout cela*, vous avez fait cette question (2) : « Où s'en est allé celui qui est venu en messager vers nous (3)? » — Lorsqu'il aperçut les quatre coupes déjà produites, à l'instant Tvaschtrî disparut au milieu des femmes (4).

5. Quand Tvaschtrî eut dit : Frappons-les, ceux qui ont porté dommage à la coupe *réservée* au breuvage des

(1) Il nous a paru difficile de joindre *vas* (*vau*) à *tâni* par l'ellipse très forte que suppose le commentaire de Sâyana, et d'après laquelle il faudrait traduire : « O frère, après avoir accompli les œuvres prescrites par vous (dieux), nous sommes venus à l'aide du sacrifice! » La syntaxe de l'idiome védique n'autorise-t-elle pas à faire de la forme *vau* le régime du verbe *émasi* en substitution de *yuschmân*, accusatif pluriel du même nom pronominal? Une troisième interprétation consisterait à prendre la forme *vau* dans un sens que justifieraient beaucoup d'exemples, *yuschmad-ártham* : « Après avoir fait ces œuvres en votre faveur, nous sommes venus! »

(2) Par ces paroles, Dirghatamas rentre dans le style de l'invocation directe; les Ribhavas, dit le chantre, s'interrogent l'un l'autre sur le sort du messager des dieux quand tout-à-coup Agni s'est dérobé à leurs regards.

(3) Nous avons lu en cet endroit *yau sya*, en nous fondant sur le texte *pada* de l'hymne qui offre l'orthographe suivante : *kva it abhût yau syau*..... Le pronom démonstratif *sya* (*syâu*) paraît être d'un fréquent usage dans le Véda et se prêter à ce genre de construction dans lequel il suit le relatif. Si on lit *yasya* comme dans le Ms. 42 (Coll. Chambers), la traduction doit être modifiée de cette manière : « Où s'en est allé celui dont le messager est venu vers nous? » Mais peut-être l'interprétation perd-t-elle en clarté.

(4) Ici reparaît la fable de Tvaschtrî, premier auteur de la coupe unique. Pénétré de dépit et de honte en voyant son œuvre détruite, il est réputé par la tradition s'être évanoui, et tout-à-coup il se crut devenu femme. — La racine ANDJ, manifester, prend avec le préfixe *ni* la signification neutre de disparaître, s'évanouir. Cfr. RIGV. I, h. CII, st. I.

dieux !, *alors les hommes* (1) ont pris *tous* ensemble (2) d'autres noms dans les sacrifices ; *désormais*, leur mère les a réjouis par d'autres noms.

6. Indra a attelé ses coursiers fauves, *et* les Açvinas leur char; Brĭhaspati (3) s'est approché de la vache aux formes diverses (4) : Rĭbhou, Vibhvâ, Vâdja ! — vous êtes allés vers les dieux : excellens par vos œuvres, vous êtes arrivés au sort de partager les sacrifices !

7. Par vos offrandes, vous avez à l'aide d'une peau formé une vache *nouvelle* (5) ; ces *parens* décrépits par l'âge, vous

(1) Il faut entendre, d'après le Scholiaste, que les Rĭbhavas sont nommés implicitement dans l'exclamation dédaigneuse de Twashtrĭ, et que, par suite du partage de la coupe sacrée, les autres mortels qui sacrifient ont imposé aux fonctions sacerdotales des noms nouveaux tels que ceux de *hotrĭ*, *adhwaryu*, *udgâtrĭ:* un texte de cette nature nous montrera dans les Rĭbhavas les auteurs de quelque innovation importante dans les pratiques du plus ancien culte des Hindous.

(2) Le Ms. de Berlin, n° 42, porte ici *satchân* (सचाँ) à l'hémistiche, et le Ms. n° 44, *satcham* (सचं). L'adverbe *satchâ*, qui est employé comme synonyme de *saha* dans les textes védiques (Rigv. I, h. v, 2. vii, 2. ix, 3. x, 4. xl, 1. li, 11) signifie ensemble, à-la-fois (simul): on peut le faire dériver du thême adverbial *sa* ou *sam*, joint au suffixe *tcha* qui se trouve dans les adjectifs *utchtcha*, élevé, et *nîtcha*, bas, mais à la condition de l'allongement de la voyelle finale.

(3) Son nom signifie, d'après Sâyana, le « protecteur de la prière étendue »; ce qui s'applique sans peine au mythe d'un être divin qui a rempli le rôle de prêtre du monde des dieux, de *purohita* du ciel, dans la mythologie la plus ancienne de l'Inde, rattachée directement au Véda. V. Roth, mémoire cité sur *Brahma et les Brâhmanes* (*Zeitschrift*, I, 1, p. 69, suiv., p. 76, suiv.).

(4) Cette première partie de la stance doit être ainsi entendue sur l'autorité du commentateur : « Indra et les autres Dévas ont disposé par leur haute destinée du char et des divers objets fournis par vous, ô Rĭbhavas ! » C'est-à-dire, les choses créées par les Rĭbhavas étaient destinées aux dieux, et c'est pourquoi elles ont valu à leurs auteurs une récompense divine.

(5) Voir précédemment l'hymne cx du livre 1[er] (st. 8), et plus loin 12.

les avez faits jeunes : ô fils de Soudhanvan, vous avez d'un cheval créé un cheval ; attelant *votre* char, vous êtes allés auprès des Dévas !

8. *Les Dévas vous* ont dit (1) : « Buvez cette eau, ou bien buvez aujourd'hui ce jus qu'a purifié l'*herbe* Moundja (2) ! — O fils de Soudhanvan, si vous ne désirez pas ainsi à l'instant *l'une ou l'autre*, soyez comblés de joie à la troisième libation ! »

9. L'un d'eux a dit : « Les Eaux (3), c'est ce qu'il y a

l'hymne IV (st. 4) de la VII[e] lecture du livre III. On a lieu d'observer que trois poètes ont rapporté la même donnée traditionnelle dans des termes analogues.

(1) *Abravîtana* remplace ici, comme plus haut, la troisième personne (*abruvan*). Sâyana donne pour sujet à ce verbe le nom des Dévas, qu'il suppose intervenir pour présenter aux Rĭbhavas le choix de plusieurs des libations qui ont place dans la journée liturgique : c'est la libation du soir, comme tous les textes l'établiront, qui a été concédée aux Rĭbhavas associés à Indra et à Savitrï.

(2) Le poète a voulu distinguer en cet endroit le Sôma préparé d'après les rites ordinaires et une autre espèce de libation dans laquelle le Sôma est purifié ou clarifié à l'aide de la plante dite *mundja*, le *saççharum mundja* de Roxburg (Wilson *dict.*) : le Scholiaste nous apprend qu'une montagne, dite *mundjavat*, était surtout célèbre par l'usage d'y faire subir au jus de l'asclépiade acide une préparation plus raffinée ; on sait aussi que les fibres de la même plante servaient à former les trois cordons dont la ceinture du Brâhmane doit se composer suivant les règles. Dans un texte de la *Kâthaka Oupanischat* (ch. VI, 17, éd. Poley, p. 121), il est question, dans une comparaison, de l'herbe *moundja* dont on extrait la tige fibreuse, *ischîkâ*, en la dégageant de son enveloppe, ou l'enlevant de son fourreau. — Nous devons ajouter que Sâyana cite une seconde interprétation curieuse, mais moins plausible, d'après laquelle les *Rĭbhavas* adressent la parole à leurs chevaux altérés.

(3) L'excellence des Eaux est consacrée par un grand nombre de textes antiques appartenant à la littérature religieuse des Vêdas ; nous avons déjà rapporté et apprécié précédemment quelques-uns de ces passages (V. ch. I, § 1). Nous nous bornons à mentionner le çlôka fameux auquel le Scholiaste fait allusion d'après le code de la législation brâhmanique : « *L'être*

de meilleur! » Un autre a dit : « Le Feu, c'est ce qu'il y a de meilleur! » L'autre a dit à ceux qui parlaient ainsi : « C'est la foudre (1)! » Prononçant des *paroles* vraies, les RĬBHAVAS ont façonné les *quatre* patères.

10. L'un fait couler dans la terre le sang *comme* une eau (2) ; l'autre dispose la chair séparée par un instrument tranchant ; un autre a tiré du *corps* mis en pièces les excrémens, *pour les jeter :* en quoi les parens sont-ils venus en aide à leurs fils?

11. Vous avez produit de l'herbe pour nous dans les *lieux* élevés, ô RĬBHAVAS (3) : vous avez amené les eaux dans les

existant par lui-même, ayant résolu, dans sa pensée, de faire émaner de sa substance les diverses créatures, produisit d'abord les eaux dans lesquelles il déposa un germe. » (*Mân. dharma-çâstra*, I, st. 8).

(1) Le mot *vadharyantîm*, ici employé dérive d'un ancien nom *vadhar*, analogue par sa désinence au mot *sabar* que nous avons rencontré plus haut (V. la note sur la st. 3 de l'hymne XX, liv. 1er). *Vadhar* est un des noms védiques du tonnerre, *vadjra* (NIGH. II, 20), et sert à former un adjectif verbal, auquel le Scholiaste attribue la valeur du désidératif : Sâyana applique l'épithète au nuage faisant marcher la foudre, à l'amas de nuages (*mégha-pañktin*) dont la foudre perce les flancs pour en faire jaillir les eaux de la pluie. Peut-être traduirait-on plus littéralement *vadharyanti* par de telles locutions : le *nuage* attirant la foudre, le *nuage* véhicule de la foudre.

(2) Revêtus de la qualité de *Rĭtvidj*, les RĬBHAVAS sont ici représentés accomplissant l'immolation d'une vache. Le sang de l'animal est nommé par le poète *çóna* : mots que Sâyana explique par les mots synonymes *çónâ* et *çóna* (subst. n. et f.), signifiant rouge, couleur de sang. La forme fautive *çrónâm* est celle que portent les manuscrits auxquels nous avons eu accès. — La seconde interprétation d'après laquelle Sâyana fait de *çrónâm* (sic) l'épithète de *gâm*, vache, modifie singulièrement le sens : « l'un mène vers l'eau la vache boiteuse et difforme ». L'adjectif reprend ainsi l'acception ordinaire qu'il a dans la langue classique.

(3) Cette stance consacre un des points essentiels dans le mythe des RĬBHAVAS, le mélange d'un élément naturaliste à l'élément qu'on pourrait plutôt appeler humain ; dans cet hymne, Dirghatamas passe plus d'une fois d'un ordre de faits à l'autre, comme il passe brusquement du récitatif

vallées par votre bienveillante action, ô êtres virils! Pendant que vous avez reposé dans la demeure du *soleil* qui ne peut être caché (1), aussi long-temps vous ne paraissez pas aujourd'hui.

12. Tandis que vous passiez autour des *choses* existantes en les couvrant de nuages (2), où sont restés vos parens pendant l'extension *des eaux* (3)? Vous avez anéanti par

à l'invocation directe. Les Ribhavas sont assimilés dans de semblables passages aux rayons du soleil; ils n'apparaissent point pendant la nuit, ils sont réputés *sommeiller*, pendant que le soleil est enveloppé de ténèbres. Ils répandent sur la terre l'humidité avec les flots de la pluie que l'Indien se figure découlant de la sphère des rayons lumineux; de là le mot du *Çastra* de Manou: *âdityâdj-djâyatê vrischtis*. — « Du soleil naît la pluie! » Le chantre suppose que les Ribhavas sont endormis quand le soleil, toujours maître d'un éclat souverain, cache ses rayons à la terre.

(1) Le second vers de la stance 11e est rapporté par Yâska dans le passage du *Nirukta*, XI, 16, concernant les Ribhavas, après l'explication de la st. 4 de l'h. CX du 1er livre. Nous reprendrons plus loin collectivement les points de rapprochement nécessaires à l'intelligence du mythe. Nous observons seulement que le nom du soleil est traduit de deux manières par le commentateur: *agrâhya* qui ne peut être saisi, ou bien, ce qui vaut mieux sans doute, *agôpaniya*, qui ne peut être caché ou repoussé. On ne peut qu'être frappé du caractère antique de cette expression ainsi interprétée; le Rischi Dirghatamas salue le soleil comme le foyer de la lumière et de la vie qui ne peut un seul instant être caché. La poésie primitive n'a point possédé d'image plus grande et plus belle pour peindre la puissance indéfectible du soleil dans la lutte des élémens et la marche triomphante qu'il poursuit dans la succession non interrompue des jours et des années.

(2) Les RIBHAVAS sont dits, tout en sommeillant (*sammilya*) au sein du soleil dans le cours des nuits, couvrir les êtres placés au-dessous d'eux de nuages précurseurs de la pluie; le poëte veut ainsi les louer comme les auteurs de la fécondité de la terre, comme des agens dont le concours bienfaisant ne cesse ni la nuit ni le jour.

(3) Si l'on en croit Sâyana, le chantre prend ici le mot *pitarâ* dans le sens hiératique de *protecteurs* (*djagatan pâlakâu*), comme nous l'avons observé plus haut (V. st. 6 de l'h. CX, liv. I. — Note), et il entend par ce terme le soleil et la lune (*Soûryâtchandramasâu*) qui se partagent l'empire du jour et de la nuit.

une malédiction quiconque a saisi votre bras (1) ; vous avez répondu à celui qui vous avait offensés en paroles (2).

13. Tandis que vous sommeilliez encore, ô RĬBHAVAS, vous avez fait cette question : « O *Soleil* qui ne peux être caché, qui nous a excités à cette *action de verser la pluie ?* » Le Soleil (3) dit au chien qui éveille (c'est-à-dire, eu égard au vent, *Vâyou*, répandu dans l'air) : « *C'est lui qui vous excite* ! L'année accomplie, vous avez aujourd'hui manifesté le monde (4), ô RĬBHAVAS ! »

14. Les Maroutas viennent du ciel élevé ; Agni, de la terre ; le Vent vient de l'air ; VAROUNA vient des eaux amoncelées, tous désireux de vous (5), ô Fils de la force (6) !

(1) Louange est adressée aux RĬBHAVAS, parce qu'ils ont détruit en les maudissant tous les êtres malfaisans, tels que les Râkschasas, qui retiennent les eaux pluviales captives dans les amas de nuages.

(2) Ces derniers mots se prêtent aussi à une interprétation par antithèse : « Vous avez exalté celui qui vous a loués ! »

(3) *Bastan*, ici employé comme nom du soleil, comporte la signification d'auteur ou ordonnateur du monde que le Scholiaste lui attribue ; en tout cas, le mot semble tiré de la rac. BAS (VAS 3. cl.), être fixe, ferme, bien établi. *Vastôn*, qui figure parmi les noms du jour dans le *Nighantou* (II, 9. *diva*), serait facilement ramené à la même racine, quoiqu'on ait le plus souvent rapporté *vastu* et *vastrĭ* au radical VAS, couvrir, revêtir (Cfr. ROSEN, *Adno* , p. VI).

(4) Sâyana a ainsi compris et interprété la réponse du soleil aux RIBHAVAS : vous avez répandu la pluie avec le secours de Vâyou, et de même que vous l'avez répandue naguère pour que le soleil et la lune fussent aperçus, maintenant, dans la saison des pluies, vous rendez visible le monde tout entier, vous le révélez pour tous. A travers ces images, nous pouvons dégager dans l'esprit des Hindous une pensée d'admiration qui suit les rayons du soleil dans leur lutte aérienne contre les nuages qui étendent un voile de ténèbres sur le monde terrestre.

(5) Les quatre dernières stances ont été composées sous l'influence des idées d'une cosmogonie matérialiste : les Dèvas qui remplissent les divers points de l'espace font alliance par le désir d'unir leur action dans la vie du monde ; ils viennent vers les Rĭbhavas pour avoir part à leur fonction de produire la pluie.

(6) Nous nous réservons d'examiner spécialement la valeur de cette

HYMNE DE VIÇVAMITRA.

IIIe Livre, IVe Lecture (VIIe Varga).

1. Vos proches, désireux *du sacrifice* par leur intelligence (1), ô Hommes!, ont partout accompli de telles *œuvres* par la connaissance *de leurs fruits* (2) : *ce sont* ces œuvres par lesquelles, ô Fils de Soudhanvan, revêtus d'un éclat digne d'elles (3), vous avez atteint une félicité honorée par des sacrifices (4).

qualification qui reviendra plus d'une fois dans d'autres hymnes aux Ribhavas : nous remarquerons seulement qu'elle s'accorde bien en cet endroit avec les attributs de chaleur vivifiante et de force génératrice que le chantre du naturalisme prête à ses nouvelles divinités.

(1) *Usidjan* est traduit par Sâyana comme s'il était tiré de la racine vaç, désirer, vouloir : « Désirant une part du sacrifice ». Le mot *usidjau* se trouve parmi les noms du Sage dans le glossaire souvent cité (Nigh. *médhâvi-nâm*, III, 16); peut-être le traduirait-on bien en disant : *doués de sagesse*, à cause de leur désir d'une part dans les sacrifices.

(2) Le nom n. *Védas* reçoit de la glose, comme du contexte, le sens précis de connaissance, *djnâna*. Cependant il ne figure pas dans le *Nighantou* parmi les noms de l'intelligence (*pradjnâ*), mais parmi ceux de la richesse (II, 10, *dhana*). Le sens traditionnel du mot *Védas* est celui de richesse dans les composés *savédas* (Rigv. I, b. XCIII, st. 9. *Savédasâ*, iisdem divitiis gaudentes) et *djâtavédas*, dives, comme Rosen a traduit plusieurs fois cette épithète d'Agni (IV, I, I. V, 2, 3). Il nous paraît plausible de rétablir dans quelques exemples de ce genre l'idée de science ou de connaissance, de sorte que *djâtavédas* désigne celui « en qui la science est innée », et *viçvavédas*, celui « en qui est toute science. »

(3) *Varpas*, employé ici en composition, est un des noms védiques signifiant *forme* (Nigh. *rûpa*, III, 16); il a le sens de *beauté*, d'*éclat* qui s'applique à l'état des Ribhavas glorifiés d'une manière équivalente à leurs actes méritoires.

(4) Nous avons adopté dans la traduction de ce passage, comme dans celle de la stance 8 de l'hymne XX du Ier livre, la seconde signification du mot *bhâga*, sort heureux, félicité ; si l'on s'en tient à la première signifi-



2. Grâce aux efforts par lesquels vous avez produit les *quatre* coupes, grâce à la sagesse avec laquelle vous avez à l'aide d'une peau formé une vache *nouvelle* (1), grâce à l'intelligence par laquelle vous avez fabriqué les *chevaux* fauves *d'Indra* (*Hari*), ô Rïbhavas, vous avez obtenu en jouissance la divinité!

3. Les Rïbhavas ont obtenu la société d'Indra; Fils de l'homme, ouvriers *actifs* (2), ils n'ont pas vu s'échapper *la vie* (3) : les enfans de Soudhanvan ont atteint l'immortalité, *auteurs* de bonnes actions, accomplissant les sacrifices, — grâce à l'efficacité des œuvres!

4. Vous venez en compagnie d'Indra sur le *même* char *à l'heure* de la libation; en même temps vous amenez avec

cation, celle de portion, partage, il faudrait traduire ainsi : « Vous avez obtenu une part des dons du sacrifice. »

(1) Nous avons donné au mot *dhiyâ* le sens que le Scholiaste lui conserve, d'accord avec l'auteur du *Nighantau* (III, 9), celui de *pradjnâ*, prudence, sagesse. Cependant il n'est pas moins plausible de prêter au substantif dhi le sens concret d'*acte*, d'*œuvre* méritoire, qu'il comporte dans un grand nombre de passages (Cfr. Rigv. I, h. I, 7, II, 2, 3. XLVI, 2), et que la glose exprime quelquefois par le mot *karma* sur l'autorité traditionnelle de Yâska (Nigh. II, I). On pourrait donc traduire: « Grâce au sacrifice, grâce à la prière ou à l'offrande en vertu de laquelle, etc., etc. »

(2) La forme *apasan*, qui se retrouve également dans l'hymne suivant aux Rïbhavas (Liv. III, lect. VII, h. I, I), n'est pas autre chose que le nom neutre *apas*, action (*opus*), employé comme substantif dans le sens d'ouvrier ou artisan (*operator*); elle est jointe par opposition au nom des Rïbhavas. Le même mot est aussi employé comme adjectif signifiant : relatif à l'ouvrage, concernant les ouvriers (*operarius*). Cfr. Rosen, *Adnot.* ad Rigv. I, h. II, 3, 3 (p. XI).

(3) *Dadhanviré* est la forme du parfait redoublé (3 pers. plur.) tiré de la racine dhaöv, fuir, éviter, ou bien aller, avancer (Nigh. *gati-karma*. I 14). Si l'on a égard à la valeur de cette racine, on est forcé de donner au passage une interprétation très large : ils sont allés *au-delà*, ils ont échappé *à cette vie*. Sâyana semble n'avoir pas tenu compte de l'étymologie du mot, en le traduisant comme formé de la racine dhrï, posséder, vivre : *prânân dhârayanti* (Cfr. plus haut *adhârayanta* Liv. I, h. XX, st. 8).

vous la prospérité des hommes (1) : elles ne sont point à égaler (2), vos bonnes œuvres, ainsi que vos forces, ô prêtres officians, RIBHAVAS, Fils de Soudhanvan !

5. Indra, *joint* aux RIBHAVAS maîtres de la nourriture (3), fais couler, *en le saisissant* de tes bras, le Sôma exprimé et répandu (4) : excité par *notre* prière, ô *Maghavan* (5), réjouis-toi dans la maison du sacrificateur avec les Hommes, Fils de Soudhanvan !

(1) Qu'il soit permis de paraphraser ce second hémistiche, et l'on y trouve l'expression des idées qui suivent : à l'instant, vous vous joignez à l'offrande propitiatoire des hommes *désireux* de ses fruits, c'est-à-dire, *désirant*, en retour de leurs louanges et de leurs offrandes, les biens terrestres et la possession du ciel (*Svargâdi*).

(2) Nous avons essayé de rendre par cette simple expression l'énergie de la locution sanscrite *pratimaî*, tout-à-fait digne d'observation dans sa concision antique. *Pratimaî* est bien, comme le veut Sâyana (*tchaturthy-êkavatchanê*), le datif singulier d'une forme d'infinitif tirée immédiatement de la racine MÂ, produire, mesurer, avec le suffixe *prati* jointe au préfixe *anu*, la même racine affecte le sens d'égaler, être égal (I, h. 57, 5), qui convient à la forme *pratimaî*. Le mot se prête en cet endroit à une construction elliptique dans laquelle est sous-entendue l'idée de possibilité : « Vos œuvres, il n'est point possible de les mesurer », c'est-à-dire, « elles sont sans mesure ni comparaison. » M. ROTH nous a fourni un autre exemple de la même construction tiré du Rig-Vêda (Liv. VI, II, 4) : *na te dâmâna âdabhê*. — « Ils ne sont pas à offenser, tes adorateurs ! »

(3) Sur l'autorité de Sâyana lui-même, le nom possessif *vâdjavat* peut s'entendre de *Vâdja*, associé à ses deux frères *Ribhou* et *Vibhvan* ; toutefois le même mot a souvent la qualité d'épithète dans le langage des hymnes (Liv. I, h. 120, 9), et le genre d'amphibologie qu'il peut présenter ici n'a rien qui répugne à l'esprit ou au style des poèmes védiques (V. plus loin, st. 7, *vâdjibhin*).

(4) Le poète appelle Indra pour qu'il boive à longs traits la liqueur du Sôma en soulevant les coupes qu'elle remplit.

(5) *Maghavan* est un surnom d'Indra qui a passé des chants du Vêda dans la langue mythologique des épopées ; il signifie *possesseur de la richesse* dans toutes les invocations du Jupiter indien, réputé aussi libéral sur la terre qu'il est puissant dans le ciel.

6. Indra, accompagné de Ribhou et de Vâdja, réjouis-toi en ces lieux de notre libation, *en t'associant* à la cérémonie (1), *ô toi*, loué par plusieurs! Ces journées ont été fixées pour toi (2), et *en même temps* les offrandes des Dévas *ont été établies* d'accord avec les sacrifices de l'homme.

7. Indra, assisté des Ribhavas donnant la nourriture, dispensateur des alimens (3), viens ici au-devant de l'invocation de celui qui te chante dans le sacrifice : *Viens* en faveur de l'homme, avec une centaine de *coursiers* intelligens et

(1) *Çatchi* (s. f.) désigne en général une action (Nigh. II, 1. *karma*), mais surtout l'acte pieux et méritoire, tel que celui de préparer la libation, de présenter les offrandes, d'accomplir chaque point du rituel dans le sacrifice. Le même mot *çatchi*, par une analogie frappante avec l'emploi du mot *dhî* (V. la note sur la st. 2 de cet hymne), joint à ce sens concret l'acception générale d'intelligence ou de connaissance (Nigh. III, 9. *pradjnâ*). Dérivé du radical çatch, parler, il a marqué le don de la parole révélant l'intelligence (*Facunditas*. Westergaard, *Radices*, s. v.). Quoique quelques passages du Véda fassent mention de la déesse *Indrânî*, épouse d'Indra, nous ne croyons pas qu'elle soit ici invoquée sous le nom de *çatchi*; la structure de la phrase semble d'ailleurs s'opposer à cette interprétation mythologique.

(2) *Svasarâni* est un des synonymes du mot jour *ahar* (Nigh. I, 7); ce nom neutre des journées signifie « celles qui viennent d'elles-mêmes. » (*sponte euntes*). Rigv. I, h. III, 3. st. 2.

(3) Le poète use en cet endroit des ressources de l'allitération pour exprimer l'attribut qu'il prête à Indra et aux Ribhavas, le pouvoir de dispenser la nourriture qui entretient la force; il fait suivre l'épithète *vâdjibhis*, que nous traduirions plus volontiers par les mots : « possesseurs de la force, » du participe *vâdjayan*, appartenant à un verbe dénominatif dérivé de *vâdja*, force, nourriture; Indra est invoqué ainsi comme celui qui pourvoit à la nourriture des hommes, et qui désire leur vigueur et leur bien-être (Cfr. Rigv. I, h. IV, 9. *vâdjayamas*.—Schol. *annavantam kurmas*. Rosen : *nutrimus*). Le même verbe dénominatif a d'ailleurs la signification de désirer la nourriture, condition de la force, comme dans les stances 2[e] et 5[e] de la *Gâyatrî* (*vâdjayantîm*, *vâdjayantas*) et dans l'hymne XXX (st. 1) du 1[er] livre du Rig-Véda.

rapides (1), *ô toi* aux mille yeux (2), pendant l'offrande de la libation !

HYMNES DE VAMADÊVA.

Livre IIIe, Lecture VIIe (Vargas I-X), Hymne I.

1. J'envoie aux Ribhavas la louange comme un message ; je demande d'eux, en retour de cette libation répandue (3), une vache au lait blanc : traînés avec *la vitesse* du vent par de rapides *coursiers* (4) traversant *les airs*,

(1) Par l'adjectif *kétán*, doués d'intelligence, le poète aurait-il désigné les *Maroutas*, dieux du vent, compagnons d'Indra, comme le veut Sâyana ? Ne semble-t-il pas plus naturel et plus plausible d'appliquer la première épithète au nom des coursiers, *açvaín*, que la seconde épithète *ischirébhin* (prompts, agiles) force de sous-entendre ?

(2) *Sahasranitha*, épithète d'Indra, est un des composés qui admettent l'action des linguales d'un premier mot sur le mot suivant ; c'est pourquoi la nasale *n*, न, du mot *nîtha*, œil, a été changée en linguale *n* (ण) par l'influence de la lettre *r* qui la précède. La raison de ce fait doit se trouver principalement dans la valeur de noms propres que l'usage donne à de semblables épithètes composées. V. Bopp. *Krit. Gramm. der Sanscrita-Sprache*, § 94. a. Anmerkung. — O. Boehtlingk, dans son travail sur le changement de la nasale *dentale* en nasale *cérébrale*, a analysé minutieusement les axiomes de Pânini concernant cette loi d'euphonie (liv. VIII, chap. I, règles 1-39) : il en a montré l'application dans les composés acquérant l'acception de noms propres (*Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, IV. B., p. 358 et suiv. Bonn, 1842).

(3) *Upastiré* est un locatif employé dans le sens du datif, par une de ces mutations de cas très fréquentes dans le style du Véda : *upastira*, que le Scholiaste explique par le synonyme *upastarana*, également tiré de la R. *staí*, étendre, *sternere*, désigue la présentation liturgique du Sôma qui est étalé dans de larges coupes ou bien répandu sur les tapis de gazon.

(4) *Eva* (adjectif formé de la R. *I*, aller) est une épithète employée communément par les poètes védiques pour désigner quelque objet dont le nom est sous-entendu ; ainsi elle est appliquée aux hymnes (Rigv, I, h. CXVII, 14), à la marche (*Ib.*, h. LXII, 8), aux vents (*Ib.*, h. LXXIX, 2).

ces ouvriers habiles ont pénétré à l'instant le ciel entier (1).

2. Quand les Rĭbhavas eurent rendu hommage à leurs parens (2), par leur intervention, par leur coopération et par leurs bonnes œuvres, aussitôt ils ont obtenu la société des Dévas : doués d'intelligence (3), ils ont apporté l'abondance *des biens* à l'être pensant (4).

3. Eux, qui ont rendu de nouveau toujours jeunes leurs parens gisant décrépits *par l'âge*, comme deux poteaux *brisés* (5), — que Vadja, Vibhvan, Rĭbhou, compagnons d'In-

(1) Vâmadéva, chantant les Rĭbhavas déifiés comme rayons du soleil, dépeint la rapidité de leur course qui leur permet de pénétrer en un instant l'étendue de l'espace éthéré ; il rentre de cette manière dans l'esprit ordinaire des descriptions inspirées par le Sabéisme.

(2) *Aram*, mot ancien analogue au mot *Alam* qui est resté dans la langue sanscrite à l'etat de particule, doit signifier louange, hommage, honneur (*decus*) : *Aram viçvasmai*. « Honneur est à chacun » (Rigv. i, h. lxvi, st. 3) ; *yô asmâ aram sûktais*. « Celui qui lui fait honneur par des hymnes » (Rigv. i, h. lxx, st. 3).

(3) *Dhirâsan* adjectif dérivé du subst. f. *dhî*, intelligence, conserve encore dans l'idiome védique sa signification première de *sage*, *intelligent* (Nigh. iii, 15. *Médhâvi-nâmâni*), tandis que le même mot a celle de *ferme*, *intrépide*, dans le sanscrit classique. Voir plus loin l'h. iv, st. 7.

(4) *Mandyai* ne peut être que le datif singulier d'un substantif féminin *Mand*, qui dérivé directement de la R. man, penser, doit signifier la créature *intelligente*, l'être doué de *pensée* : n'est-ce point là une des expressions lumineuses du langage de la poésie antique ? — Nous devons en rapprocher le mot *mandyu* qui ne peut être interprété avec plus de justesse que par les mots d'être *pensant* (mente præditus). Rigv. i, h. xcii, st. 9. *Mandyôn*. Cependant M. Roth nous a fait connaître un passage du Rig-Véda où le même terme, *mandyun*, a reçu pour synonyme *stuti-kâman*, désireux de louange, dans la glose de Sâyana (Rigv. liv. iii, lect. vi, 13).

(5) Nous remarquerons ici que l'image d'un poteau a été introduite de bonne heure dans la poésie indienne, mais qu'elle y a été appliquée aussi bien en bonne qu'en mauvaise part. Un des chantres du Véda, dans une invocation du Feu, dit à Agni : « Tu soutiens les hommes comme un poteau (*sthûnâ*) érigé auprès *d'une demeure !* » (Rigv. i, h. lix, st. 9).



dra, *doués* d'une forme charmante (1), protégent notre sacrifice !

4. Chaque année quand les RIBHAVAS ont sauvé la vache (2), chaque année quand ils en ont formé les chairs (3),

(1) Le composé *madhu-psarasan* est interprété par Sâyana de la manière la plus simple et la plus naturelle par les mots équivalens : *Mano hara-rûpân*. Parmi les noms très nombreux de la forme ou de la beauté, *rûpa*, figure dans les textes védiques le nom neutre *psaran*, *psaras*, analogue aux mots plus connus que cite le *Nighantou* (III, 7), tels que *apsan*, *psun*, *pêçan* ; on lit, par exemple : *Mahi psarô Varunasya*, — la grande forme, l'immense corps de Varouna (RIGV. I, h. XLI, st. 7). Il nous semble que ce mot pourrait être expliqué comme un des affiliés de la forme *psu*, corps, qui a son équivalent dans le zend *fchu*, mot curieux, auquel M. Eug. BURNOUF a consacré une ingénieuse monographie (*Études sur les textes zends*, 3ᵉ art. — *Journ. Asiat.*, IIIᵉ série, 1840, t. X, p. 327 et suiv., p. 333). Le mot plus connu, pris pour exemple, *psu*, tirerait sa signification d'un radical qui a le sens de *nourrir*, en tant que les êtres animés reçoivent leur corps de la nourriture qu'ils prennent ou le conservent par la vertu de l'alimentation ; on est reporté par ce genre de recherches à un double thème *psu* et *psâ* que l'on ramènerait aux deux radicaux du sanscrit classique ; SPHI et ÇVI, à la condition d'une série de transformations où métathèses (Cfr. ibid., p. 357-58). Serait-on en droit de supposer quelque métathèse du même genre par laquelle le mot *psaran* remontrait à un radical tel que APRÎ, protéger, vivre, ou bien SVAÎ, SVAR, aller ?

(2) Le mot *samvatsam* est pris par Sâyana dans le sens littéral d'année, *samvatsara* (the year ; the first year of the cycle. — Colebr. *Misc.* Cfr. I, p. 58) ; cependant la répétition de la même formule se rapporte seulement aux principaux momens du même acte, la résurrection d'une vache morte. Il n'est rien dans le mythe qui donne lieu de croire que le même fait se soit reproduit plusieurs fois ; mais le poëte use de cette tournure comme s'il commençait l'énumération d'une série plus considérable de faits, afin de donner plus de poids au fait qui sert de dénouement, l'obtention de l'immortalité.

(3) Ce texte nous fournit dans le mot *mâ* (*mâs*, *mân*), un de ces monosyllabes qui ont bientôt disparu la plupart dans la foule des mots plus riches de formation et d'harmonie, mais qui attestent l'austère simplicité du sanscrit primitif ; la langue classique n'a point retenu cet accusatif pluriel d'un nom féminin monosyllabique, qu'a remplacé le seul nom neutre, *mâṅsa*, *mâṅsâni*.

chaque année quand ils ont conservé l'éclat de cette *vache*, — par de telles actions, ils ont obtenu l'immortalité !

5. Le plus âgé a dit : « Fais deux coupes ! » Le second d'entre eux en âge a dit : « Faisons-en trois ! » Le plus jeune a dit : « Fais-en quatre ! » TVASCHTRÎ, ô RÎBHAVAS, a loué cette parole *prononcée* par vous (1).

6. Ces hommes ont dit une chose vraie, et en effet ils l'ont faite (2) ; c'est pourquoi les RÎBHAVAS sont venus *prendre part* à cette offrande. TVASCHTRÎ désira ces quatre coupes resplendissantes comme les clartés du jour (3), quand il les eut vues.

7. Quand, pendant douze jours, les RÎBHAVAS se complurent sommeillant dans la *demeure* hospitalière du *Soleil* qui ne peut être caché, rendant les champs fertiles, ils firent couler les fleuves ; *alors* des plantes ont cru dans le désert (4), *et* les eaux ont subsisté dans la vallée.

(1) Cette stance a été traduite en latin par ROSEN dans ses notes sur l'h. XX du 1er Livre (*Adnot.*, p. XLVII).

(2) Les Rîbhavas, dit le poëte, n'ont point dit en vain qu'ils feraient quatre coupes ; ils ont en réalité exécuté leur dessein qui leur a valu une part aux prérogatives divines devant les hommes, la jouissance de la troisième libation de chaque journée.

(3) *Vénat* est l'imparfait singulier du thème verbal VÊN ou VÂN, 1. cl., louer, désirer (NIGH. II, 6. *Kântinâm.*) ; le sens d'autres passages semblables concernant Tvaschtrî permettrait de traduire : avoir envie, porter envie, puisque l'ouvrier céleste vit avec la colère de l'envie un travail qui surpassait le sien en éclat.

(4) Le substantif (m. n.) *dhanvan* paraît avoir eu d'abord l'acception de vaste étendue ; il a pu quelquefois signifier *monde*, grand espace (RIGV. I, h. XXXV, 8) ; tantôt il a servi à désigner l'atmosphère, l'espace des airs (NIGH. I, 3, *antarikscha*) ; tantôt il a exprimé l'idée de contrée déserte, de lieux secs et arides (RIGV. I. h. XXXVIII, st. 7). Le même mot a persisté dans le sanscrit classique avec la signification de désert, de contrée sans eau (WILS., *Dict.*). — « *Samânâu maru-dhanvânâu.* » (Amara-Kocha, Liv. II, ch. I, st. 5). — *Dhanvan* (s. m. n.) est d'autre part un des synonymes du nom de l'*arc*, le neutre *dhanus*.

8. Que les Rĭbhavas qui ont fait un char roulant bien, s'arrêtant *au gré* de l'homme (1), qui ont fait la vache motrice de tout, *douée* de toutes les formes, produisent pour nous la richesse, — puissans en protection (2), forts par leurs œuvres, ayant des mains habiles !

9. Les Dévas ont agréé leurs œuvres ; ils sont devenus resplendissans par l'action (3) et par l'intelligence, le bienfaisant Vâdja favori de *tous* les Dévas, Ribhoukschan d'Indra, *et* Vibhvan de Varouna !

10. *Vous* qui avez fait les chevaux *harí* avec intelligence en les réjouissant par des chants (4), *vous* qui avez fait

(1) Nous croyons que, dans ce composé *tatpuruscha*, le mot *nara* n'a pas seulement la signification étymologique de conducteur (*nétrï*), mais qu'il désigne l'homme comme dans beaucoup de passages de ces hymnes. — Le radical sthâ a conservé sa voyelle longue dans le second membre du composé, d'après l'analogie que présente dans la langue védique l'emploi des racines terminées par des voyelles longues (Voir les exemples dans Rosen, *Adnot*, p. vii).

(2) Il nous semble plus conforme à l'esprit de cette stance, qui décrit les œuvres des Rïbhavas, d'attribuer au nom neutre *avas* le sens de *secours* ou *protection* qu'il a fréquemment dans le Véda (Rigv. i, h. xvii, 1, 2, 6 ; xxii, 6 ; xlii, 5 ; xlvi, 12 ; cxvii, 19), tandis que le Scholiaste interprète le mot *avas* dans le sens de nourriture (Nigh. ii, 7, *anna*).

(3) Nous avons conservé au mot *Kratvá* le sens général d'action que fournit l'usage de la langue védique (V. plus haut la note sur la st. 2 de l'h. cxi du 1er Livre). Cependant nous proposerions, en manière de conjecture, de considérer *kratvá* comme un adjectif verbal qualifiant *manasá*, et de traduire en conséquence : « par une intelligence agissante, opératrice... (capable d'exécuter). »

(4) Nous avons suivi sur ce point la construction indiquée par le Scholiaste, qui explique le mot *ukthá* comme une forme d'instrumental. Si cette forme n'est autre que la forme védique du pluriel neutre (*ukthá–ukthâni*), peut-elle s'appliquer à d'autres cas que le nominatif et l'accusatif : on aurait besoin d'autres exemples pour le prouver. Ne trouverait-on pas un sens très conforme à la pensée antique sur la nature du chant et de la poésie en réunissant les trois mots : *médhayá ukthá madantah*, et en traduisant : « réjouissant les chants par l'intelligence. » Dans les textes poétiques, le

pour Indra deux coursiers s'attelant bien *au char*, accordez-nous des biens, accroissement de *notre* richesse, ô RĬBHAVAS, désirant notre prospérité, comme un ami la désire !

11. C'est alors que les Dévas ont établi pour vous la libation de la journée ainsi que la joie *qu'elle procure ;* ils ne *le font* pas, à moins que par faveur pour l'*homme* fatigué *par le* travail (1) : Accordez-nous donc des richesses, ô RĬBHAVAS, dans cette troisième libation !

Hymne II.

1. RĬBHOU, VIBHVAN, VÂDJA, Indra, venez, pour la

mot *uktha* caractérise les hymnes dont le Rig-Véda se compose (*Bahvrĭtchânâm çâstrâni.* — RIGV. I, h. V, 8. Schol.) ; ce sens est justifié par un grand nombre de passages (Cfr. Liv. I, h. II, 2 : h. VIII, 10 ; h. X, 5 ; h. XXVII, 12 ; h. XLVII, 10 ; h. LIV, 7) : *uktha* est formé de la racine VATCH au moyen du suffixe *tha* qui n'est resté que dans peu de mots, par exemple, dans le substantif neutre *riktha*, fortune.

(1) Ici encore nous avons voulu reproduire d'abord l'interprétation qui ressort de la glose de Sâyana dans laquelle *na* est réputé la particule adverbiale négative et *rĭté* joue le rôle de préposition comme dans le sanscrit classique (en dehors, au-delà, à l'exception de). Il nous semble qu'on pourrait défendre une autre interprétation du même passage en donnant à *rĭté* la valeur d'un adverbe et le sens de *vainement*, *inutilement*, déduit par analogie du sens de la préposition : « Ils ne sont pas en vain pour le secours de l'*homme* fatigué. » Mais il est une troisième explication de ce texte qui nous paraît avoir encore plus de vérité ; on lirait : *na*(*n*) RĬTÉ (nostri in sacrificio), en restituant au substantif neutre, RĬTA, le sens de sacrifice, de cérémonie, d'acte pieux, qu'il comporte le plus souvent dans la poésie védique (V., par ex., RIGV. I, h. I, 8. Ibid. *Adnot.* Rosen, h. XIII, 6 ; h. XIV, 7 ; h. XXIII, 5 ; h. XXXIV, 10 ; h. XXXVI, 19 ; h. XLIV, 14 ; h. XLVI, 14 ; h. XLVII, 1, 3, 5). On parviendrait par cette voie à l'interprétation suivante : « Dans notre sacrifice, les Dévas *sont* au secours de l'*homme* fatigué, » ou bien on réunirait les deux membres de phrase : « Alors les Dévas ont établi pour vous la libation de la journée et la joie *qu'elle procure*, dans notre cérémonie, pour le secours de l'*homme* fatigué *par le travail !* »

dispensation des richesses (1) vers ce sacrifice que nous vous *offrons* (2) : maintenant la Déesse Dhischanâ vous a dispensé la libation des journées, et en même temps les joies enivrantes *du rafraîchissement* sont venues pour vous !

2. Vous, qui connaissez la naissance *humaine* (3), riches en alimens, ô RIBHAVAS, réjouissez-vous en compagnie

(1) *Ratnadhéyá* est considéré par le Scholiaste comme un datif, comme si cette forme équivalait à *ratnadhéyáya* qui appartiendrait au substantif neutre *ratnadhéyam* employé plus loin (st. 4) et formé d'une manière analogue au mot *sómapéya*, l'action de boire le Sôma (*Somapéyâya*, ad libaminis potum. RIGV. I, h. XLV, 9).

(2) *Atchha* (अच्छ), qui est d'ordinaire un adverbe marquant la tendance vers une chose, a ici l'emploi d'une préposition qui précède l'accusatif *yadjnam* (avec la valeur de la préposition *ad* — *zu, zum*). Tandis que ce mot indéclinable, placé isolément, représente le mieux le latin *ecce*, dont il renferme les élémens euphoniques, il détermine l'idée de mouvement quand il est construit avec un verbe qui l'exprime lui-même ; on peut voir sur cette seconde acception du mot la règle de Pânini (Liv. I, 4, 69. — *Atchha gaty-artha-vadéschu*) et les observations du savant éditeur du grammairien hindou, M. O. BOEHTLINGK, sur l'hymne II du *Rig-Véda* (sect. I, st. 2) dans une de ses récentes publications (*Sanscrit Chrestomathie*, Saint-Petersburg, 1845, p. 369). L'accent prosodique rend long l'*a* final dans les stances mesurées du Véda, où nous en trouvons plusieurs exemples (RIGV. I, h. XXXVIII, 13 ; h. XLIV, 4).

(3) Nous avons cherché à combiner dans cette formule les deux sens que Sâyana tire des mots : *Vidânâso djanmanah.* Il est inutile, ce nous semble, de sous-entendre ici l'idée de la possession de la divinité ou de la jouissance du Sôma. La racine verbale VID, savoir, connaître, admet souvent dans les textes védiques le nom de la chose aussi bien au génitif qu'à l'accusatif (V. *Westergaard, Rad. ling. sanscr.*, p. 175); il n'est donc pas douteux qu'on ne puisse rapporter ce participe comme son régime le génitif *djanmanah* qui paraît exprimer l'idée de naissance mortelle, de vie parmi les hommes (*nativitatis non ignari*). Si le mot *djanman* pouvait être employé en qualité d'adjectif marquant la possession comme synonyme du terme *djanmavantas* qu'emploie Sâyana en second lieu, l'analogie des flexions grammaticales aurait exigé la forme *djanmânah* répondant au nominatif pluriel masculin.

des Ritous (1); pour vous sont arrivées les joies enivrantes *de la libation*, ainsi que l'invocation intelligente (2); faites arriver jusqu'à nous une richesse accompagnée d'une mâle postérité!

3. Pour vous, ô Ribhavas, a été fait le sacrifice, que vous avez accepté, comme *le font* les hommes (3), remplis d'un vif éclat : que les libations soient posées en votre *présence*, désireuses de *vous* rendre hommage (4)! O Vâdja *et vos frères*, demeurez dans le Soleil les points culminans du *ciel lumineux* (5)!

(1) Les Ritous sont les divinités au nombre de trois ou de quatre, qui marquent les grandes divisions du temps par rapport aux cérémonies religieuses, et dont nous nous sommes occupés dans le chapitre 1er, § 1.

(2) Le mot *purandhin*, dont l'explication étymologique a été tentée par Rosen (*Adnot.*, p. XVII) paraît avoir le sens concret d'hymne, de chant, de louange (*stutin*), de prière ou invocation, signe d'une intelligence complète, comme dans l'hymne CXVII, 19 (Rigv. Liv. I, *athâ yuvâm-id-ahvayat-purandhin*. — Itaquè vos invocat hymnus noster), et dans le chant dit *Gâyatrî* (Rigv. III, Lect. IV, 11, st. 5).

(3) *Manuschvat* est une locution adverbiale qui se prête à plusieurs interprétations; mais nous avons adopté la plus naturelle, qui a le seul défaut de rester un peu vague (Cfr. Rigv. I, h. XXXI, 17. *Manuschvat*, homo veluti).

(4) Nous avons, en cet endroit, suivi le Scholiaste qui appelle les libations de Sôma, personnifiées par le poète, *djudjuschânâsau*, c'est-à-dire, *sévamânâu*, rendant un culte de vénération (colentes, ministrantes); mais, tandis que la racine djusch est usitée maintes fois dans le Véda avec le sens actif d'agréer, de recevoir favorablement (Rigv. I, h. XCI, 10; h. CXVIII, 7), elle paraît susceptible de prendre une signification passive et réfléchie, surtout quand il s'agit d'objets inanimés auxquels la poésie prête le sentiment, c'est pourquoi nous traduirions volontiers le participe *djudjuschânâu* par cette paraphrase : « Désireuses d'être reçues, d'être agréées. »

(5) L'adjectif *agriya* nous semble devoir être pris dans l'acception de premier, d'excellent (*çréschtha*, Liv. I, h. XIII, st. 10), de même que l'adjectif classique *agrya*, tiré également du s. n. *agra*, tête, sommet; Rosen a traduit par *egregius* le mot *agriya* entendu du Soleil dans un texte antique (*Adnot.*, p. LIII). Nul doute que l'épithète ne se rapporte aux Ribhavas envisagés comme rayons du Soleil.

4. Que de votre *part*, ô hommes, la faveur des richesses *me* soit présentement accordée, à *moi* mortel, sacrificateur (1) *et* serviteur fidèle : buvez, ô Vâdjâs, ô Ribhavas, je vous l'offre cette troisième *et* grande libation, pour votre joie (2) !

5. Venez vers nous, ô vous, Vâdjâs, ainsi que Ribhoukschan (3), ô Hommes, loués au sujet d'une grande richesse (4) : ces libations sont allées vers vous au terme des journées, comme les vaches vers la demeure.

(1) La racine verbale dhâ prend le sens de vénérer, adorer, rendre un culte quand elle se trouve jointe dans la conjugaison au préfixe *vi;* Westergaard a fourni à l'appui de ce sens plusieurs exemples tirés des livres védiques (*Radices*, p. 11): nous nous contentons de mentionner ici que la forme *vidhéma* est donnée par l'auteur du *Nighantou* (iii. 5) parmi les mots qui expriment l'acte de l'adoration (*paritcharana-karmani*).

(2) Nous n'oserions soutenir que les mots *martyâya*, *madâya*, qui terminent les deux vers de cette stance offrent un exemple de la rime dont on a cherché à prouver l'usage fort ancien dans la poésie des nations orientales; mais ils nous donnent au moins une application fort remarquable de ces assonances qui n'ont point été étrangères à la composition des chants sacrés de l'Inde. Il est dans les portions mesurées du Véda qui sont les plus nombreuses une certaine symétrie qui n'est pas exempte de calcul, sinon de travail, de la part du poète, mais qui a dû prêter une aussi grande harmonie au chant ou à la récitation qu'un grand secours à la mémoire (Cfr. *Études*, p. 43-45).

(3) Choisissant parmi les dénominations des Ribhavas, Vâmadéva nomme cette fois du nom de Vâdjâs les deux frères, *Vâdja* et *Vibhvan*, et il nomme l'aîné *Ribhoukschan*, comme on l'a déjà vu dans l'hymne précédent (st. 9).

(4) *Grinânâ* est le participe présent moyen du v. *gri*, 9 cl., résonner, chanter, qui a fréquemment dans les stances du Véda le sens de louer, célébrer (voir les ex. dans les *Radices* de Westergaard, a. r.); nous observerons que le même participe a fort souvent affecté une signification passive comme dans cette stance (Rigv. i, h. xxxv, 10. h. lxii, 5. h. cxvii, 11. *sûnôr-mânéna.... grinânâ*. — Filii prece laudati). Nous préférons ce mode d'explication, malgré les difficultés qu'offre la juxta-position du génitif *mahó dravinasó*, parce qu'il s'accorde mieux avec la nature d'une invocation qui suppose les Divinités louées à cause des biens qu'elles ont

6. O Fils de la force, venez vers ce sacrifice, appelés par la louange : associés à Indra, doués de sagesse (1), chéris à l'égal de celui à qui vous appartenez (2), buvez de *cette* douce *liqueur*, ô vous qui donnez les trésors !

7. Viens boire le Sôma, ô Indra, accompagné de Varouna ! *Viens*, ô toi invoqué par des louanges (3), avec les Maroutas ! *Viens* avec ceux qui boivent les premiers (4) et

dispensés; Sâyana maintient le sens actif en traduisant : *mahad dravinam stuvantah*.— « louant, glorifiant une grande richesse. »

(1) *Sûrayah* est fréquemment employé dans les hymnes comme épithète désignant les *Sages*, les poëtes (Rigv. I, h. XLVIII, 4. vates. h. LI, 15. gnari. h. LIV, 11. sapientes. h. LXI, 3); il paraît avoir été pris bien plus rarement dans l'acception de *soldat* ou *guerrier* (Rigv. I, h. CXIX, st. 3. miles). Le mot est demeuré en sanscrit dans le sens restreint de *pandit* ou *savant*. On trouve la forme *sûrayah* parmi les noms anciens du chantre, *stotrï* (Nigh. III, 16). Voir plus loin h. V, st. 7.

(2) Les Rïbhavas ont bien mérité d'Indra par leur empressement à exécuter les œuvres que ce Dieu avait réclamées de leur habileté ; quand est arrivé le moment de leur déification ; ils ont relevé dans le monde céleste du maître auquel ils avaient obéi dans leur vie mortelle ; ils ont pris place dans la cour d'Indra et sont venus à sa suite sur la terre s'abreuver de Sôma dans la troisième libation de chaque journée.

(3) Cette épithète d'Indra, *girvanas*, revient souvent dans les hymnes du Rig-Véda (Liv. I, h. V, 7. Ib. *Adnot.* Rosen, h. X, 12. h. XLV, 2. h. LVII, 4); elle signifie d'accord avec l'étymologie proposée par le Scholiaste : charmé par la louange, honoré par la prière. Le même substantif *gîr*, parole, chant, prière, entre dans la formation d'autres composés d'une valeur analogue ; nous citerons, par exemple, *girvâhas*, qui est élevé, exalté par la prière (Rigv. I, h. LXI, 4. *girvâhasé*, precibus elato). — La stance entière ne manque pas d'un certain art de construction ; le style lyrique y est plein de fermeté et de vigueur.

(4) Les Divinités dites *agrépâh* sont celles qui boivent au premier rang, qui ont le droit de prendre la première part dans les libations, qui arrivent en tête des autres ; de ce nombre sont Indra, Varouna ainsi que les Maroutas. Nous croyons qu'une distinction de ce genre a été établie par le poëte, quand il a placé au commencement du second vers le mot *agrépâbhih*, que nous avons traduit littéralement afin de mieux conserver la simplicité du texte original.

de même avec ceux qui boivent au temps marqué pour la cérémonie (1) ! *Viens* en société des femmes *et* des épouses *des Dévas* (2), dispensatrices des richesses!

(1) Sous ce nom de *rĭtupâu* sont désignées les Divinités nommées plus haut (st. 2), les Rĭtous à qui l'on offre des sacrifices à des momens déterminés du cours de l'année. Le mot composé exprime donc une particularité du culte védique sur laquelle les commentateurs n'ont pas manqué d'insister. Pour le faire mieux saisir, nous donnerons place ici à une glose de Sàyana sur le mot *anrĭtupâu*, épithète d'Indra : *anrĭtupâu* | *na kêvalam rĭtuschv-êva pibati* | *anrĭtuschv-api bahuçau somam pibann-ity-arthau* || Rigv. III, 3, 20. Passage communiqué par M. le Dr Roth.

(2) Nous n'avons pas cru pouvoir reproduire l'interprétation du Scholiaste d'après laquelle ces termes pris à la lettre, formeraient le genre de composé dit de dépendance et nommé *tatpuruscha*. Sàyana a en effet traduit *gnâspatnyau* par ces mots : *strînâm pâlayitryas*, les protectrices des femmes. Si l'on en fait au contraire un composé copulatif (*Dvandva*), on parvient à une donnée mythologique qui s'allie bien aux conceptions du Véda sur la constitution des races divines : il s'agirait des personnifications du principe femelle bientôt associées par les peuples à l'histoire des Dieux de la nature, et distinguées en femmes et en épouses. Que l'on entende les mots *gnâspatnyau* comme un composé possessif (*Bahuvrîhi*), on retrouverait une signification fort voisine de cette donnée mythologique : « les Dévas qui ont des femmes pour épouses », et justifiée par les passages des hymnes où sont nommées « les femmes, épouses des Dévas » (Rigv. I, h. LXI, st. 8. *gnâu dêvapatnîu* — mulieres deorum uxores) Le *Nighantou* (V, 5,) donne le mot *dêvapatnyau* comme une des dénominations usitées dans le style liturgique du Véda. Il est en tout cas incontestable que *gnâ*, femme (la mère, celle qui enfante. — R. Djan), est un nom exprimant plutôt le genre, tandis que *patnî* caractérise une espèce, une classe déterminée, les épouses reconnues, les femmes légitimes : le second de ces deux mots a retenu cette acception en quelque sorte légale dans le sanscrit classique ; il est vrai que le mot *gnâ* a disparu de la langue après l'époque des Védas, mais son usage primitif est confirmé par les mots semblables qu'ont retenu d'autres langues anciennes : Zend *genâ*, persan *zen*, arménien, *gin* (*gnodj*. — thème du pluriel : *gann*. nom. *gankh*), grec γυνή, dorien γάνα. Il nous reste à rendre compte de la forme *gnâs* juxtaposée au second membre du composé *patnî* : or, il n'est pas rare dans le Véda que les consonnes *p* ou *k* admettent devant elles l'une des sifflantes dentale ou linguale, comme on le voit dans les noms propres *brĭhaspati*, *brahmanaspati*, etc., et dans

8. Rassasiez-vous *de la libation*, ô Ribhavas, associés (dans le sacrifice) aux *Adityas*, associés aux *Parvatas* (1), associés à Savitrĭ puissant parmi les Dévas (2), associés aux Fleuves (*Sindhavas*) apportant la richesse (3)!

9. *Qu'ils boivent les premiers* (4), les Ribhavas qui par leur secours ont *satisfait* les Açvinas, qui ont *rajeuni* leurs parens, qui ont produit une vache *nouvelle*, qui ont créé les deux chevaux (d'Indra), qui ont *forgé* des cuirasses (5)

l'orthographe des mots *tamasas-pâram*, *tavasas-kritâni*, etc. Cependant, dans l'exemple dont nous nous occupons, il y a eu, semble-t-il, une attraction plus forte que celle de ce genre de *sandhi*, attraction qui a lié euphoniquement la sifflante *s* au son labial du *p* suivant.

(1) Les Dévas, nommés ici *Parvatas*, ne semblent autres que les Divinités qui président aux jours lunaires, désignés dans la langue classique par le nom de *parvan*, *parvâni*. Cependant nous ne pouvons passer sous silence une des significations propres au mot *parvata* dans les stances védiques, celle de nuage qui en fait un des synonymes de *mégha* (Nigh. I, 10. — Rigv. I, h. XIX, 7. h. LIV, 10). On sait que le même mot a conservé la signification de *montagne* dans les monumens des siècles littéraires.

(2) Il nous paraît naturel de voir plutôt dans le mot *Daivya* une espèce de superlatif qu'un simple adjectif tiré du Déva : s'il désigne ailleurs ce qui appartient ou ce qui est relatif aux Dévas (Rigv. I, h. XLV, 9 et 10. *Daivyam djanam*. Divinam sobolem), il exprime ici la nature de ce qui est divin par excellence ou, dans le sens indien, de ce qui est éminemment resplendissant : le soleil est en ce sens, comme le dit le poète, essentiellement divin.

(3) Voir les réflexions que nous avons présentées au chapitre I, § I, sur le culte des Eaux et en particulier des Fleuves.

(4) Cette invocation que Sâyana veut ici suppléer pour parfaire la construction de la stance (*té agrépân*) est dans l'esprit des stances qui précèdent, et amène bien une énumération poétique, mais presque complète des œuvres attribuées aux trois fils de Soudhanvan.

(5) Le nom neutre *añsatra*, que Sâyana commente par *kavatcha*, ne doit pas signifier seulement la cuirasse, mais toute pièce d'une armure complète s'adaptant à toutes les parties du corps. Le mot dérive sans doute du subst. m. *añsa*, épaule, et en général partie (rac. añs, diviser). Si l'on s'en tient au sens le plus restreint *añsatra* désignerait spécialement l'armure de métal qui est supportée par les épaules du guerrier. Le thème *añça*, tiré de la racine homogène añç, a de même une double acception:

pour les Dévas, qui ont séparé le ciel et la terre (1), ces hommes pleins de puissance (2), qui ont accordé d'heureuses générations !

10. Vous qui accordez une opulence abondant en vaches, riche en force (3) conférant une postérité mâle, assurant une demeure, pourvue d'une nourriture abondante (4), vous,

on a rapproché de ces mots le gothique *ams*, *amsa*, humerus (Pott, *Etymol. Farschungen*, t. II, p. 290), et le latin *axilla*, aisselle (Bopp, *gloss. sanscr.*, s. v.), auquel répondeut les formes *ahsala* de l'ancien allemand et *achsel* de l'allemand moderne, analogues au sanscrit *añsala* ou *ançala*, fort, robuste. — Le suffixe *tra* dans le mot *añsatra* parait contenir, sous une forme abrégée, l'idée de protection ou de salut apparteuant au radical trâ: le mot védique, si l'on prête une telle valeur au suffixe, signifierait « protégeant les épaules » ou « les membres », comme le mot *tanutra*, de même que *tanutrâna*, signifie la cuirasse « préservant le corps ».

(1) Le mot *rĭdhak*, joint dans le second vers à *rôdasî*, est une ancienne forme adverbiale, qui a la même valeur que l'adverbe *prĭthak*, singulatim, séparément (*rĭdhak* | *prĭthak*. *Nairukta-çabda-sangraha*. Ms). L'idée de l'isolement, de la séparation a été tirée dans la formation des deux mots de racines verbales qui possèdent la signification d'accroître et augmenter; l'un peut être rapporté à la racine rĭdh, comme l'autre aux racines prĭth et prath (étendre). L'adverbe *prĭthak* présente une véritable antithese de signification avec l'adjectif *prĭthu*, large, qui a la même racine; sa terminaison exprimant diminution a en quelque sorte fait rétrograder le radical jusqu'à une idée contraire. Sur la comparaison de ces deux termes, voir le premier mémoire du docteur A. Hoefer (*Beiträge zur Etymol. u. s. w*, I. B. p. 75).

(2) Nous entendons le mot *vibhvan*, non comme le nom d'un des Rĭbhavas, mais comme la forme védique du nominatif pluriel du nom masculin *vibhu*, maître (plur. *vibhavan*); la même forme se retrouve encore plus loin dans l'hymne IV de Vâmadêva (st. 3). Il est du reste probable que le poète a préféré ce mot présentant avec le nom d'un de ses dieux une grande ressemblance de formation et d'euphonie.

(3) *Vâdjavat* doit ici s'entendre de la force physique que la nourriture sert à entretenir, mais non du don même de la nourriture que spécifie une des épithètes suivantes: nous établirons ailleurs que le substantif *vâdja* a eu la signification de force avant celle d'aliment.

(4) Le composé *purukschu* (multis cibis instructus) est formé d'un an-

ô Ríbhavas, qui buvez les premiers *la libation*, comblés de joie, accordez-nous une telle opulence, ainsi qu'à ceux qui célèbrent *votre* libéralité (1).

11. Ne vous éloignez pas : que nous ne vous laissions point altérés d'une soif ardente ! *Venez*, ô Ribhavas, toujours honorés (2) ; rassasiez-vous joyeusement dans ce sacrifice avec Indra, avec les Maroutas, avec les *êtres* resplendissans, en vue de la dispensation des trésors, ô Dévas !

Hymne III[e].

1. Venez ici, ô Fils de la force ! Enfans de Soudhanvan, Ríbhavas, ne vous éloignez pas ! En ce lieu, dans cette *troisième* libation *qui* vous *est offerte*, que les *liqueurs sa-*

cien nom masculin *kschu*, nourriture, aliment (Nigh. II, 7. *anna-nâmâni*). Nous trouvons ce même mot dans un autre composé, *kschumat*, pourvu d'alimens (Rigv. I, h. XXXI, 13. pabulo instructæ vaccæ).

(1) Le substantif *râti* (dérivé de la r. rai, donner, dont la forme verbale *râti* se trouve dans le *Nighantou*, III, 20. — *Dâna-karmani*) signifie très souvent don, largesse (par ex. Rigv. I, h. XI, 3, 6 8. h. XXXIV); mais il nous a paru susceptible de prendre en cet endroit la valeur d'un nom abstrait. Cependant nous avons observé l'emploi assez fréquent du même mot comme nom d'action : donateur, dispensateur, libéral (Rigv. I, h. XXIII, 8, h. XXIX, 4. h. LII, 3 h. LX, 1.), et si l'on adoptait cette autre signification du mot, on traduirait : « A ceux qui célèbrent l'auteur (ou les auteurs) de *tous ces dons*. »

(2) L'épithète louangeuse *aniçastâs*, « non dédaignés, non méprisés », est remarquable par la réunion de deux expressions négatives servant à indiquer le plus haut degré de l'affirmation, la jouissance assurée des honneurs et des louanges. Ce genre d'expression détournée est tout-à-fait dans le goût de la poésie antique, et les poèmes indiens en pourraient offrir de bien curieux exemples ; nous citerons seulement le composé bien connu, *anavadyânga*, exprimant ce qui est accompli sous le rapport de la beauté physique, ce dont le corps est irréprochable, ce dont la forme ne peut être le sujet d'aucun blâme : *anavadyângî* est une des épithètes dont le poète épique a composé le portrait de Damayanti dans l'épisode de Nala.

crées causant la joie arrivent jusqu'à vous, ainsi qu'à Indra, dispensateur des trésors (1)!

2. Que le don des richesses vienne ici des Ribhavas! Le breuvage du Sôma bien exprimé a été *préparé pour vous* (2), parce que, par votre activité, par votre travail excellent, vous avez partagé en quatre une coupe unique.

3. Vous avez divisé la coupe en quatre parties; vous avez dit (3) : « Ami, distingue *cette libation!* » — C'est pourquoi, venez, ô Vâdjâs, ô Ribhavas, *doués* de mains habiles, dans la route du *ciel* immortel (4); *venez rejoindre* l'assemblée des Dévas!

4. De quelle nature fut cette coupe que vous avez partagée en quatre par une heureuse sagesse (5)? — Maintenant

(1) C'est sur l'autorité du Scholiaste que nous avons traduit *ratnadhéyam* comme une épithète d'Indra, dans laquelle reparait le sens actif de la racine verbale dhâ : il semble possible de maintenir la valeur de substantif composé donnée ailleurs (hymne II, st. 1 et 4) à ce même terme en construisant le second vers de la manière suivante : « Dans cette libation *qui vous est offerte* (réside) la dispensation de la richesse; que les *libations* causant la joie viennent vers vous, comme vers Indra! » On serait porté à le déduire, par analogie, de toute la composition de la stance suivante.

(2) Le Scholiaste rappelle ici que la jouissance du breuvage sacré fut accordée aux Ribhavas par *Pradjâpati*, malgré l'opposition des Dévas, comme l'établit la légende que nous rapporterons plus loin en entier (chap. VI).

(3) Ces paroles des Ribhavas semblent s'adresser à Indra pour l'inviter à prendre avec faveur la libation qui lui sera désormais présentée dans des coupes nouvelles.

(4) Nous nous en sommes tenus en cet endroit à la portée que l'explication de Sâyana assigne au mot *amrita*, désignant le ciel, le séjour destiné à une jouissance paisible de l'immortalité : dans d'autres passages, *amrita*, de même que *amritatva*, a dû signifier le don d'une vie immortelle; nous rechercherons plus loin si l'*amrita* des stances védiques a jamais été entendu, comme dans les poëmes mythologiques, d'un breuvage réservé aux dieux, d'une céleste *ambroisie* communiquant l'immortalité.

(5) *Kâvya* (a. n.) exprime une œuvre accomplie par des sages (kavi) : tantôt ce mot est appliqué à une production poétique, à la composition

exprimez la libation pour *votre* joie ; buvez, ô RIBHAVAS, de ce doux jus du Sôma (1)!

5. Par votre action, vous avez rendu jeunes vos parens ; par votre action, vous avez produit la coupe *destinée* au breuvage des Dévas ; par votre action, vous avez produit les coursiers fauves, agiles dans leur marche, portant Indra, ô RIBHAVAS, *maîtres* des trésors des alimens!

6. O vous, maîtres de la nourriture (2), procurez une richesse, accompagnée d'une nombreuse postérité à celui qui, au terme des journées, exprime pour vous, en vue de *votre* joie, une libation pleine de saveur (3), ô vous, RÍBHAVAS, prodigues de faveurs, comblés de joie!

7. *Possesseur* de coursiers fauves, bois la libation matinale! La libation du milieu du jour t'appartient à toi seul; viens boire *celle du soir* en société des RÍBHAVAS que tu as faits tes compagnons (4), ô Indra, en raison de leurs bonnes œuvres!

d'un chant sacré; tantôt il caractérise l'habileté supérieure qui est le partage exclusif des hommes éclairés; c'est le genre de sagesse que Sâyana définit dans sa glose par le nom de *kauçala*.

(1) *Sômyatya* est la leçon fournie par les manuscrits consultés; si ce mot est un adjectif dérivé du substantif *Sôma*, ne devrait-on pas lire: *saûmya*, *saûmyasya*?

(2) *Vâdjâsan* pourrait aussi être traduit: « maîtres, possesseurs de la force »; cependant le mot serait pris sans peine comme le nom collectif des *Ribhavas*, souvent usité dans les invocations: *vâdjâsas* ne diffère de *vâdjâs* que par la terminaison védique du pluriel dans les noms masculins de la 1[re] classe.

(3) *Tîvra*, signifiant *aigu* en général, ne peut-il pas s'entendre d'une libation qui excite la soif et aiguise la faim rien que par son odeur ou par la vue de ses eaux limpides et savoureuses.

(4) Observons dans cette stance un fait d'orthographe védique, le changement de l'*s* final de l'accusatif pluriel masculin en *r* devant une sonore: *sakhin-r-yân*, au lieu de *sakhin yân* (Cfr. RIGV. I, h. XXXIII, 3. h. XLVI, I). L'insertion de la lettre *r* a lieu par une loi analogue à celle qui fait suivre la lettre *n* dentale d'un *s* euphonique devant les consonnes sourdes (BOPP,

8. Vous qui êtes devenus Dévas par vos bonnes actions, *et qui* vous êtes arrêtés (1) *en planant* comme des faucons (2) dans les hauteurs du ciel lumineux : accordez-*nous* l'opulence, ô Fils de la force! Enfans de Soudhanvan, vous avez été faits immortels!

9. Puisque vous avez procuré par votre action salutaire cette troisième libation accompagnée de richesse (3), *vous*

Krit. Gramm., § 65). On peut croire à une prédominance du son *r* dans les lois primitives de l'euphonie sanscrite, quoique plusieurs autres langues aient maintenu sans altération le son de la sifflante *s* : l'exception que forme le rotacisme du dialecte lacouien parmi les langues de la Grèce a déjà été signalée plus d'une fois (Cfr. Bopp, *vergleich. Grammatik*, p. 22).

(1) La forme de parfait redoublé *nischéda* appartient à la racine verbale SAD qui, jointe au préfixe *ni*, prend le sens de demeurer, s'arrêter (considere commorari). Voir dans Westergaard les exemples tirés du Rig-Véda (*Radices*, p. 178-79).

(2) La comparaison du vol du faucon est employée avec une sorte de préférence par les chantres du Véda quand ils veulent dépeindre l'agilité de la course, la rapidité ou même l'impétuosité de la marche. Nous nous bornons à indiquer les nombreux passages que fournit le 1[er] livre du Véda à l'appui de cette observation (Rigv. I, h. xxxiii, 2. *na çyénó vasatim patâmi*. h. xxxii, 14. h. xcii, 6. h. cxviii, 1 et 4). Nous ajouterons que le mot *çyéna* qui renferme la racine çyaî, aller, se mouvoir, est devenu le nom métaphorique du cheval, du coursier rapide ; on lit *çyénâsau* parmi les noms du cheval dans le *Nighantau* (I, 14. *açva*). Il n'en est pas moins vrai que le sens ordinaire du mot est celui de faucon, *accipiter* (a hawk, a falcon. Wils.). L'auteur de l'*Amara-kocha* (liv. II, ch. v) range le faucon dans deux classes d'oiseaux voisines l'une de l'autre, celle des colombes et celle des éperviers (éd. Loiseleur, I, p. 119, p. 121).

(3) Le Scholiaste rapporte l'épithète à la nature de la libation qu'il dit agréable, abondante en Sôma, grâce aux dons des auteurs du sacrifice ; mais il nous a paru plus conforme au sens ordinaire du mot *ratnadhéyam*, ainsi qu'à l'esprit du culte védique, de voir dans l'épithète l'expression de l'espérance de biens futurs que le sacrificateur attend de la reconnaissance de ses dieux ; c'est pourquoi nous avons traduit *ratnadhéyam* comme une sorte d'apposition qui a cette valeur : donnant la richesse, faisant don de l'opulence, conférant la jouissance des biens.

qui avez des mains habiles ; venez, ô Rïbhavas, boire ce jus exprimé pour vous avec des sens pénétrés de joie (1) !

Hymne IVe.

1. Le char *que vous avez produit* (pour les Açvinas), sans cheval, sans bride (2), *pourvu* de trois roues, digne de louanges, parcourt l'espace éthéré ; cette grande *œuvre* est le titre de votre divinité, ainsi que celle par laquelle vous soutenez le ciel et la terre.

2. Vous qui, *animés* de bonnes pensées, avez fait ce char roulant bien, ne chancelant point, par la *seule* méditation de l'intelligence : nous vous appelons, ô Rïbhavas, Vâdja et les autres, *pour que vous veniez* rapidement boire cette libation (3) !

(1) Quoique nous croyons incontestable l'acception de *sens, organes des sens,* donnée dans ce passage au mot *indriya*, nous ferons observer que ce même mot a dans quelques textes du Vêda la signification de supérieur, souverain, qui appartient à sa racine et au nom primitif *indra*, maître (Cfr. Rigv. i, h. lvii, 3. *indriyam djyôtis*, regium lumen. Rosen), et que dans d'autres il a la signification de puissance, fortune, opulence. *Indriyam* (s. n.) est compris parmi les synonymes de *dhana* dans le glossaire de Yâska (Nigh. i, 10) ; il est employé dans le sens de pouvoir (Rigv. i, h. lv, 4) et d'opulence (ibid., h. cxi, 2), ainsi que dans celui de force virile (*Vâdjasan. sanh. specimen*, st. 22. Schol. viryam).

(2) L'épithète *anabhîçun* peint le char merveilleux qui s'avance sans l'aide de coursiers et de rênes. Le s. *abhîçun* (que la langue classique possède sous la forme *abhîschun*) a signifié au masculin *rayon*, ou bien *rêne* (Cfr. *Amara-kocha*. Liv. iii, ch. iv, sect. 29. *pragrahê raçmâu*) ; il a pris au féminin le sens de *doigt* (finger), instrument qui agit ou dirige, et ce sens serait justifié par le Vêda. Cfr. Rigv. i, h. xxxviii, 12. Nigh. ii, 5. *anguli-nâma*. Dans le petit glossaire dit *Nairukta-çabda-sañgraha*, le mot *abhischun* a pour synonyme *bâhun*, bras.

(3) Des deux particules qui se suivent dans la seconde moitié de la stance, la première, u (*û* long par position), est plutôt explétive ; la deuxième, nu, qui est le plus souvent particule interrogative (*num*) ou expli-

3. Elle vous est *échue*, ô Vâdjas, ô Ribhavas, pleins de puissance (1), cette grandeur digne d'être célébrée au milieu des Dieux, puisque vous rendez de nouveau jeunes *et capables* de marche (2) vos parens courbés par l'âge (3), épuisés par une longue vieillesse (4).

4. Vous avez divisé une coupe unique en quatre parties! Vous avez à l'aide d'une peau formé une vache *nouvelle par le mérite* de vos sacrifices! Aussi vous avez obtenu l'immortalité parmi les Dieux : une telle action qui vous *appartient*,

cative (*nam*), remplit dans le style du Véda la fonction d'adverbe avec la signification de vite, rapidement. Nigh. II, 15. *Kschipra-nám*.—Rigv. I, h. LIII, I. — Ibid., h. CXX, 2. celeriter. — Il est plausible de joindre cet adverbe à la proposition principale, et non à l'incidente, comme le veut le Scholiaste.

(1) Nous sommes portés à prendre le mot *vibhvó* pour la forme védique du pluriel masculin *vibhavas*, maitres, puissans, au lieu d'y voir une variante du nom propre de l'un des Ribhavas, ainsi que le fait entendre Sâyana. Vibhu signifie littéralement pénétrant partout, présent en tous lieux ; sa valeur revient à celle du mot *vischnou* qui n'est pas étranger au Véda, si l'on en juge par le Ier livre des hymnes.

(2) Le subst. *tcharatha* exprime la marche, l'action de marcher (litt. *ad itionem*); il appartient à la classe des mots védiques formés au moyen d'un suffixe *atha*, analogue au suffixe unâdi *tha*. Cfr. *utchatha*, synonyme de *uktha*, liv. I, h. CX, st. I.

(3) Le mot *djivrí* qui s'est déjà présenté plus haut (liv. I, h. CX, st. 8), ne peut être tiré par une dérivation régulière de la racine djiv, vivre ; il semble plutôt une forme réduplicative tirée de la racine hvri, être courbé, souffrir, dont l'aspirée aurait disparu devant le groupe des deux consonnes : le substantif *djivrin* (duel *djivrí*), serait l'équivalent d'une ancienne forme *djihvrin*.

(4) Le mot *djurá*, qui est usité ici en composition avec l'adverbe *saná*, dérive de la R. djRî, vieillir, de même que les autres adjectifs et participes exprimant d'une manière variée l'idée de vieillesse ou de décrépitude, et employés fréquemment dans le Véda : *djîra*, vieux (Rigv. I, h. XLIV, II), *djára*, destructeur (Ib., h. XLVI, 4), *djudjurvas*, accablé de vieillesse (Ib., h, XXXVII, 8), *djarana* (Rigv. III, VII, h. I, 3), *djarat*, *djarantá* (Ib., II, III, h, IV, 7).

ô Vâdjâs, ô Ribhavas, doit être célébrée promptement par des louanges (1).

5. Que de la part des Ribhavas nous vienne une richesse, suivie d'une gloire suprême, celle qu'ont produite ces hommes vantés à cause des alimens (2) : le *char* fabriqué par

(1) Le mot *çruschtí* est expliqué comme un adverbe synonyme de l'adverbe *Kschipram*, rapidement, dans une liste déjà citée de mots védiques, le *Nairukta-çabda-sañgraha*. Cependant, *çruschtí* figure dans quelques textes avec la valeur de substantif, signifiant don, récompense, largesse (par ex., *çruschtívâno*, præmia conferentes, Rigv. I, h. xlv, 2. *çruschtimat*, opibus conspicuum, ibid., h. xciii, 12. Cfr. ib. lxix, 4). D'après cet usage particulier du mot ne pourrait-on pas établir une autre construction et reconnaître un autre sens dans le second vers : « La récompense, c'est cette louange *qui* vous *est adressée....!* » En ce cas, la forme *ukthyam* reprendrait la valeur de substantif neutre que justifient d'autres passages. Cfr. Rigv. I, h. lii, 9.

(2) Nous avons conservé au subst. *çravas* dans le composé du premier vers le sens de gloire ou d'éclat que Sâyana lui assigne d'après l'étymologie et sur l'autorité de nombreux exemples; nous nous bornons à rappeler l'épithète du Feu dans l'h. I du 1[er] livre, *tchitra-çravastamau* (st. 5). Toutefois, nous croirions plus naturel de prendre en cet endroit le mot *çravas* dans le sens de nourriture, aliment, auquel correspondrait le composé *vâdja-çrutâso*, et auquel d'ailleurs ne répugne aucunement l'usage du vocabulaire védique (Nigh. II, 7. *anna*.—Rigv. I, h. xi, 7. xxxi, 7. xxxiv, 5. xliii, 7. lxiv, 2. li, 10. cxiii, 6). Nous traduisions en conséquence : « ..... une richesse accompagnée d'une nourriture excellente ». Cfr. plus loin *çravas*, st. 9 de ce même hymne. — Nous devons néanmoins faire part ici d'un doute que nous avons au sujet de l'interprétation du mot *vâdja* traduit par Sâyana : alimens (*vadjair-annaiu*); ce doute a été soulevé dans notre esprit surtout par la présence des trois noms divins dans la même stance. Ne serait-il pas juste de croire le nom de *Vâdja* inséré dans le composé du premier vers, et appelé au troisième pied par la texture symétrique de tout le passage? Mais, d'un autre côté, n'y aurait-il point quelque chose de cherché et de trop contourné dans la paraphrase suivante : « Qu'elle nous vienne de *Ribhou*, cette richesse éminemment glorieuse qu'ont produite les hommes rendus célèbres par *Vadja!* Le char fabriqué par *Vibhvan* doit être loué dans les sacrifices!...... »

VIBHVAN *et les autres* doit être loué dans les sacrifices (1); celui que vous protégez, ô Dévas, peut porter au loin ses regards (2)!

6. Celui qui est plein de force est rapide en sa marche (3); le sage est loué par des paroles louangeuses; l'homme intrépide repousse les ennemis, et il est invincible dans les combats; il reçoit l'abondance de la richesse: il obtient une mâle postérité, celui qu'ont protégé VÂDJA, VIBHVAN et RÎBHOU!

7. Votre forme excellente s'est manifestée *à nous* re-

(1) Le mot *Vidatha*, usité dans le Véda au singulier et au pluriel, est un des noms antiques du sacrifice en sanscrit (NIGH. III, 17. *yadjna*. — RIGV. I, h. XL, 6. *vidathèschu*, in sacrificiis. h. LVI, 2. CXVII, 25). Il semble difficile de remonter avec sûreté au sens primitif de ce mot, qui doit avoir été dérivé du radical VID, savoir (suff. *atha*), comme le prouve d'ailleurs le sens unique de savant ou de sage qu'il a gardé dans la langue littéraire. Nous nous hasardons à interpréter *vidatha* dans une double acception, active et passive, que justifie l'usage védique de la racine VID; d'une part, le sacrifice, c'est l'action qui fait connaître à l'homme les Dieux par leurs bienfaits (Cfr. RIGV. I, h. XI, 6. *viduschṭé*); de l'autre, le *Vidatha* est l'acte auquel les Dieux sont attentifs pour prendre leur part des offrandes et récompenser le sacrificateur (Cfr. ibid., h. XLII, st. 7-9. *Kratum Vidan*. Sacrificium animadvertr. h. XLIII, st. 9).

(2) *Vitcharschanih* nous paraît remplir ici, n'importe la rigoureuse étymologie du mot, le rôle d'adjectif verbal, signifiant: celui qui voit au loin, qui découvre de tous côtés; nous rencontrons dans le *Nighantou* (III, 11), parmi les formes qui expriment l'action de voir (*paçyati-karma*), les mots *vitcharschanih*, *viçvatcharschanih*, ainsi que la forme *vitchaschté*. Le mot *tcharschanih* comporte déjà par lui-même la signification de *voyant* (intuens. Schol. *dratschṭâ*. RIGV. I, h. XLVI, 4); il est d'ailleurs employé dans le Véda comme un des qualificatifs qui expriment l'idée générale d'*homme* (NIGH. II, 3. *mânuschya*).

(3) Le subst. m. *arvan*, qui semble dérivé de la R. RI, aller, est ici employé dans l'acception d'un adjectif marquant le mouvement; il est pris bien plus souvent dans le Véda comme substantif désignant le cheval (NIGH. I, 14. *açva*. — RIGV. I, h. VIII, 2. XXVII, 9, XLIII, 6. XCIII, 12. CXVI, 17).

marquable à voir ; cette louange *que nous vous offrons*, ô Vâdjâs, ô Rĭbhavas, puissiez-vous l'agréer (1) ! Vous êtes prudens, sages (2), intelligens (3) ; nous vous glorifions par cette prière !

8. Vous qui connaissez, par nos chants de louange (4), toutes les choses utiles aux hommes (5), procurez-nous, ô Rĭbhavas, une fortune pleine d'éclat et de puissance, sou-

(1) *Djudjuschrana* est une forme antique d'impératif aoriste, tirée de la R. djusch, favoriser, accepter. V. les exemples recueillis par Westergaard (*Rad. ling. sanscr.*, p. 285).— Sur la terminaison *tana*, Cfr. Pânini, vii, i, 45.

(2) Nous avons déjà insisté plus haut (chap. i, § ii) sur la signification antique de *sage, intelligent*, propre au mot Kavi et consignée dans le vocabulaire védique (Nigh. iii, 15. *médhâvi*). Nous ajouterons à l'autorité des stances déjà citées celle d'un passage du Rig (i, h. xxxi, 1), où les Maroutas sont nommés *Kavayas*, sages, prudens (*sagaces*. Rosen).

(3) L'explication donnée au mot *Vipaçtchit* par le commentateur du *Nighantou* (Cfr. iii, 15), Dévarâdjayadjvan, a été rapportée par Rosen dans sa note sur l'hymne iv, st. 4, du 1er livre (p. xv); l'idée de la sagesse antique est parfaitement exprimée par ce terme : « assemblant, liant des discours ». *Vip* et la forme analogue *Vipâ* semblent avoir été au nombre des noms primitifs de la parole en sanscrit. Le rédacteur de l'*Amara-Kôcha* a retenu les deux mots *Kavin* et *vipaçtchit* parmi les noms du sage (Liv. ii, ch. vii, st. 4 et 5). Signalons en outre le qualificatif *manaçtchit* que donne le glossaire cité (iii, 15).

(4) Sur l'emploi de la préposition *pari* avec l'ablatif, v. Pânini, II, ch. iii, s. 10. *pañchamy-apâng-paribhin*. Cfr. Bopp, *Krit. Gramm.*, § 620.

(5) L'adjectif védique *narya* signifie propre à l'homme, utile ou favorable aux hommes. Le mot est appliqué aux animaux domestiques qui composent la richesse des peuples de pasteurs et d'agriculteurs : *tchatuschpadê naryâya*. Rigv. i, h. cxxi, st. 3. Il est également susceptible d'une signification active et devient ainsi une épithète des Dieux synonyme du composé védique *nrĭmanas*. Cfr. Rigv. i, h. lxiii, st. 3, à Indra : *naryas*, viris favens (Rosen). Comp. le composé *nrĭtchakschas*, « donnant la lumière aux hommes » (Ib., h. xxii, st. 7).

tien de la force, une *fortune* excellente, *ainsi qu'*une nourriture abondante!

9. Produisez pour nous dans ce *sacrifice* une postérité, dans cette *cérémonie* une fortune, une gloire riche en héros, ô vous dispensateurs *des biens* (1)! Accordez-nous, ô RÏBHAVAS, cette nourriture variée, grâce à laquelle nous puissions être connus au-dessus des autres, *nos contemporains* (2)!

Hymne V.

1. O VÂDJAS, ô RÏBHOUKSCHAN, *vous qui êtes Dévas*, venez vers notre offrande par les routes *que parcourent* les chars des Dévas (3); *venez*, afin que vous établissiez le sacrifice dans les momens propices des jours parmi ces générations d'hommes *issues* de Manou (4), ô *vous qui* vous réjouissez *de la libation!*

(1) Le participe *rarâná* de la racine verbale râ, donner (2 cl.), a le sens général de donner avec largesse (RIGV. I, h. CXVII, 24. largitores); la présente forme *râti* est citée conjointement à la forme *râsati* dans le *Nighantou* (III, 20. *dâna-karma*).

(2) L'expression *ati-tchitayéma* doit se rapporter à l'idée d'une vie prolongée par les alimens au-delà du terme ordinaire, de sorte que les hommes chéris des Dévas survivent à leurs contemporains et laissent une mémoire à jamais célèbre dans la nombreuse postérité qu'ils ont obtenue; dans la traduction, nous avons retenu avec intention la simplicité un peu vague des termes sanscrits.

(3) En interprétant l'épithète *déva-yânaih* d'une manière plus précise que ne le fait Sâyana, nous avons voulu tenir compte de la signification de *char* que le mot *yâna* possède d'ordinaire dans les textes.

(4) *Viçah* signifie en général les hommes dans le Véda (RIGV. I, h. LXVI, 2. *vikschu*, inter homines); il est usité plus rarement dans le sens collectif de créatures humaines, de générations humaines, comme on peut l'entendre dans le présent passage ainsi que dans la stance 3e de ce même chant: Sâyana a traduit cette fois avec précision *vikschu* par le mot *pradjâsu*. ROSEN avait très bien remarqué que *viçah* est un nom féminin (*Adnot.*

2. Que ces liqueurs du sacrifice soient pour votre cœur un objet de joie (1); qu'elles y arrivent en cette journée, bien agréées, resplendissant de biens divers (2) : que les libations exprimées, bien remplies, soient portées vers vous; bues *par vous*, qu'elles vous réjouissent, pour la force *et* la vigueur *qu'elles procurent* (3).

3. Cette offrande trois fois répétée, agréable aux Dévas,

Rigv. I, h. xxv, I. — Cfr. ib., h. lxxvii, 3. *manuschî* — *Viç* : h. lxxii, st. 8. ibid., h. cxxi, st. 1. *viçâm-angirasâm*. st. 3. liv. iii, adh. viii, § 26. *mânuschîr viçah*). *Viç* aurait signifié primitivement maison, si l'on tient compte de l'étymologie du mot et de l'emploi du zend *viç* dans le sens de maison, demeure « où l'on entre »; *viç*, d'où est dérivé *vaiçya*, a été appliqué à l'homme, habitant de la maison (Cfr. Burnouf, *Yaçna*, t. I, p. 461-62, note. *Observ. sur la gramm. comparée de M. Bopp*, p. 48). Cependant il est conforme à l'esprit de toute nation de l'antiquité de consacrer à son profit un privilége jusque dans les termes généraux du langage. Le mot *viç* dans le Véda n'a pu désigner que le peuple civilisé à l'exclusion de tout autre; ce qui nous est confirmé par la concordance toute particulière de signification que présente un mot de l'ancien persan tout-à-fait différent du zend *viç*. Dans les inscriptions cunéiformes de Persépolis, le mot *viθ* (accus. *viθᵃm*) signifie le peuple fidèle de Darius, la nation des Perses, la *gent* dominatrice placée au centre de la grande monarchie et protégée par dessus tout autre par Ormuzd. V. Lassen, *Altpersische Inschriften*, 1845, p. 27-30, p. 112 (*Zeitsch. f. d. Kunde d. Morgenl.*, t. vi).

(1) Au lieu d'interpréter *manasé* comme un second datif fournissant l'attribut de la première proposition (*tat-prîtayé*. Schol.), ne serait-il pas aussi juste de joindre au subst. *hridé*, le mot *manasé* pris comme adjectif et servant d'épithète : « Que ces libations de Sôma soient pour votre cœur *intelligent* (capable de ressentir la joie qu'elles procurent) ! »

(2) Quoique nous ayons traduit le composé *ghrita-nirnidjam* d'accord avec l'exégèse de Sâyana, nous devons observer ici que ce terme comporte un sens littéral qui offre peut-être plus de justesse : « Prenant la forme de la pluie, c'est-à-dire, coulant comme les eaux de la pluie ». *Nirnik* a la signification de forme ou apparence dans l'idiome védique (Nigh. iii, 7. *rûpa*. — Rigv. I, h. cxiii, 14. species).

(3) Sur le sens de *force* que nous donnons ici au mot *kratu* malgré l'opinion du Scholiaste, voir plus haut l'hymne cxi, st. 2, du 1er livre et la note qui concerne la même expression *kratvé dakschâya*.

je vous la présente, afin qu'elle soit pour vous une invocation de louange, ô Vâdjâs, ô Ribhavas ! comme *jadis* Manou, je vous offre le jus de Sôma, associé aux générations humaines jouissant *du sacrifice*, de concert avec les *hommes* doués de longs jours (1).

4. O Ribhavas, dont les coursiers sont gras et replets, dont les chars sont brillans, soyez *présens*, *portant* des mâchoires de fer (2), *maîtres* de belles richesses : protégés d'Indra, Fils de la Force, cette *libation* excellente a été reconnue de vous pour votre joie.

5. O Ribhavas, nous invoquons pour une nourriture abondante (3) votre *troupe* remplie de force dans le combat,

(1) Nous croyons que le terme *brihad-diva* peint la jouissance des longues clartés des journées, jouissance qui est si vive dans les climats méridionaux et que les dieux, dans la pensée de l'Hindou, accordent de préférence à ceux qui sacrifient ; il nous semble que le poëte a plutôt déterminé ce genre de bien-être au lieu de s'en tenir, comme le veut Sâyana, à l'expression vague : doués d'un éclat supérieur. L'épithète précédente *uparâsu*, se rapporterait fort bien à cette idée générale de bien-être, surtout si on pouvait l'entendre comme un composé formé du préfixe *upa* et du subst. *raî*, nom. masc. *râs*, richesse : « Jouissant des biens, possédant l'opulence. » Cette seconde explication du composé *uparâu* nous semble plus conforme aux lois étymologiques que l'explication du Scholiaste qui remonte à la racine verbale ram, se réjouir. Nous n'entrevoyons point ici de quelle application pourrait être au mot *uparâu* le sens de régions de l'espace (Nigh. 1, 6. *diñg-nâmâni*).

(2) *Ayau-çiprâu* signifie littéralement ceux qui ont des naseaux ou des mâchoires de fer ; on trouve la même épithète donnée à Indra dans plusieurs chants védiques (*su-çipra*. Rigv. I, h. IX, 3. CI, 10), et on peut lui comparer *sunasau*, épithète des Açvinas dans l'hymne que contient le 1er livre du *Mahâbhârata* (dist. 723). Le mot *ayas*, fer, est également employé en d'autres composés pour exprimer une force supérieure et invincible, telle que celle d'Indra : *ayo-dânschtra*, aux dents de fer (Rigv. I, h. LXXXVIII, 5). *âyasa*, couvert de fer (Ib., h. LVI, 3).

(3) Nous nous sommes écarté de la glose de Sâyana en détachant les mots *ribhum rayim*, et en donnant ainsi au verbe invoquer (*havâmahé*) un double régime direct à l'accusatif (v. des exemples de cette construction

bien unie, douée de puissance, toujours libérale, pourvue de coursiers!

6. Celui, certes, d'entre les mortels, que vous protégez, ô Ribhavas, vous et Indra, qu'il ait des biens en partage au moyen de ses sacrifices (1); qu'il assiste à la cérémonie avec des chevaux rapides!

7. O Vâdjâs, ô Ribhavas, faites-nous connaître les voies *qui mènent* au sacrifice (2)! ô sages, bien invoqués, faites-nous traverser toutes les régions *de l'espace* (3)!

8. Vâdjâs, ô Ribhavas, Indra, Véridiques (Açvinas), procurez-nous, *à nous* hommes *qui vous louons*, la richesse, des chevaux en abondance pour notre bien-être (4)!

dans les *Radices* de Westergaard). Cependant nous proposerions de donner au verbe le mot *rayim* comme régime unique en lui rapportant toute la série des épithètes que le Véda applique souvent à l'idée de richesse, et qui sont prises d'ailleurs par Sâyana dans leur sens le plus matériel. Il faut convenir que l'ellipse des mots *bhâvatam ganam*, proposé par le Scholiaste, a d'ailleurs quelque chose de forcé, d'étranger même à la syntaxe si concise des stances védiques.

(1) La racine san, d'où est dérivé le subst. *sanitrĭ* (*sanitâ*), a la double acception de donner et de recevoir, comme le prouvent les exemples recueillis par Westergaard (*Rad.* s. v.).

(2) Le datif *yaschтavé* appartient à une ancienne forme de substantif *yaschтu* (l'action de sacrifier, l'accomplissement du sacrifice), dont la déclinaison complète a disparu de la langue après les temps védiques: on a déjà signalé plus d'une fois les vestiges curieux de cette classe de noms féminins en *tu* dans les morceaux publiés du Véda.

(3) Le subst. pluriel *dçân* est au nombre des noms de l'espace dans le glossaire cité (Nigh. I, 6. *diñ-nâma*). — On peut comparer à la locution qui termine cette stance le passage suivant du Rig: *atârischma tamasas-pâram* (Liv. I, h. xcii, 6).

(4) Le subst. f. *maghatti* peut aussi désigner la dispensation des biens, la libéralité: ainsi l'a traduit Sâyana en se servant des mots *dhana-dânâya*. Le mot n'est-il point composé de *magha*, ancien nom de la richesse (Nigh. *dhana*) et, par contraction, de *dtti*, forme contractée elle-même pour *ddatti*, que l'on supposerait formée d'une manière analogue au participe *ádatta*?

HYMNE DE VASISCHTHA.

Livre Ve, Lecture IVe, Varga XVe.

1. O Ribhavas, ô Vâdjâs, ô Hommes, doués de richesse, rassasiez-vous de cette *libation* présentée par nous : tandis que vous avancez, que des coursiers agiles (1), forts, puissans, fassent rouler votre char digne des hommes (2) !

2. O Ribhavas, forts avec vous, puissans avec *vous qui êtes* puissans, que nous triomphions par votre force des forces *de nos ennemis* (3) ! Que Vâdja nous secoure dans le combat ! Qu'avec Indra, associé à vous, nous puissions vaincre Vritra, l'ennemi *commun !*

3. Ces Dévas vainquent par leur puissance les *troupes* nombreuses *des ennemis*, quelles qu'elles soient, détruisant tous les ennemis dans le combat : qu'Indra, Vibhvan, Ribhou, Vâdja *notre* maître (4), anéantissent par la violence la puissance de *notre* ennemi !

(1) Le mot *arvântchan* exprime l'action de marcher vers un but prochain, comme dans ces passages du Rig : *arvântchâ vâm saptayo.* hùc tendentes vos equi (I, h. XLVII, 8) ; *arvântcham daivyam djanam.* hùc venientem divinam sobolem (I, h. XLV, 10).

(2) Nous prenons ici le mot *kratu* au pluriel comme un adjectif verbal signifiant : agissant, capable d'agir, accomplissant l'action ; déjà nous avons signalé plus haut (I, h. CXI, 2. note) l'exemple analogue que fournit un texte du Rig (liv. I, h XVII, 5) et dont Rosen a rapproché le grec κρατύς.

(3) Nous avons essayé de reproduire par une telle répétition des mots l'effet auquel le poète a voulu atteindre dans ce vers par une allitération continue.

(4) Il est inutile sans doute de démontrer que, dans le premier vers de cette stance, *aryyan* ne peut être qu'une ancienne forme d'accusatif pluriel du substantif masculin *ari.* Mais dans le second vers, le mot *aryyan* n'est pas autre que le nominatif singulier du substantif masculin *aryya*, maître, seigneur, que l'idiome védique emploie d'une manière bien distincte des

4. Promptement, ô Dévas, procurez-nous l'opulence! Soyez tous prêts à notre secours, aimés à l'égal *les uns des autres!* Que ces *êtres* dignes de louange (1) nous accordent la nourriture! Protégez-nous sans cesse, ô RIBHAVAS, par vos secours propices!

noms de forme analogue. — NIGH. II, 22. *içvara*. RIGV. I, h. LXXXI, 6. dominus. Ibid., h. XXXIII, 3. Ajoutons que le subst. *arya* est resté dans le sanscrit classique avec le sens de maître et avec celui d'artisan (*Amara-Kocha*, III, IV, st. 24. *svâmi-vaiçyayôu*). — Cependant *aryan*, dans le second passage cité du 1er livre, a été pris comme le génitif singulier du s. m. *ari*, substitué à la forme *arên* (Cfr. KUHN, Rec. in *Jahrb. für Wiss. Krit.*, 1844, p. 127). Il faudrait, pour le joindre ici au mot *çatrôu*, supposer une construction pléonastique très rare dans le style du Véda.

(1) *Vasu, vasavas*, a le sens littéral de grand, large, excellent, éminent; mais nous avons voulu conserver et reproduire dans le texte français le sens précis et positif qu'indique la glose du Scholiaste.

CHAPITRE VI.

ÉTUDES D'HISTOIRE ET D'EXÉGÈSE SUR LE MYTHE DES RIBHAVAS.

Quand nous avons tenté précédemment d'apprécier les conditions fondamentales de la vie morale dans la société la plus ancienne que les Aryas aient fondée dans l'Inde, nous étions tenu de fournir la preuve, de poursuivre la démonstration d'une double espèce de faits ; les uns font partie d'un tableau de l'état social et politique des Hindous que des idées de civilisation séparent des races barbares dès le premier âge de leur histoire : c'est là ce qui ressort, nous osons le croire, de l'analyse d'un grand nombre de textes védiques qui sont devenus la matière principale de nos aperçus. Les autres faits dont nous voulons parler sont ceux qui se rapportent à l'influence de la loi religieuse, à l'action de croyances traditionnelles, à la formation d'une vaste mythologie qui déifiait tour-à-tour les forces de la nature avant de

déifier l'homme. L'idée du bien, nous espérons l'avoir établi par des textes formels, avait survécu dans l'Inde aux premiers ravages exercés par le sabéisme sur la masse des esprits, et elle manifestait encore sa puissance dans les relations sociales : nous avons fait remarquer à quel point la vertu, connaissance et pratique du bien moral, recevait un appui efficace et une sanction permanente de la foi à l'immortalité de la personne humaine dans une vie future. Mais cette immortalité n'était pas la seule récompense d'actions justes et bonnes dans la religion du Véda : la jouissance des honneurs divins, l'exercice des attributs de la puissance céleste, une participation aux sacrifices de la terre, tels sont les droits que la croyance des Aryas paraît avoir bientôt départis aux adorateurs des Dévas, à mesure que se développait le culte naturaliste qui avait pris la place du monothéisme primitif. L'introduction d'un élément humain dans le panthéon des dieux de la nature, ancêtres des dieux du brâhmanisme, est en elle-même une innovation d'une trop grande portée, pour qu'on n'en recherche pas avidement les premières traces dans les diverses manifestations de l'esprit religieux des anciens Hindous. L'antique application de l'apothéose, un des procédés nécessaires du génie poétique dans la création de toute mythologie, s'est offerte à nous dans l'étude du mythe des Ribhavas que l'on vient de voir consacré dans le Véda par des chants remarquables dont les auteurs sont connus. Après avoir assemblé par avance les matériaux d'un travail critique, après les avoir mis sous les yeux du lecteur, nous allons lui proposer les réflexions et les jugemens que nous avons tirés d'un examen attentif des hymnes aux Ribhavas, comparés à d'autres documens littéraires du même âge ; nous voudrions contribuer par ces recherches à mettre en évidence la genèse d'un mythe qui se présente avec un caractère tout particulier au milieu des mythes naturalistes du système védique ; nous voudrions y

montrer un des premiers essais de déification humaine, un exemple de ces glorifications de la vertu religieuse qui ont, dans la suite des temps, peuplé le ciel brâhmanique d'innombrables divinités élevées du monde des hommes à la possession d'une béatitude surpassant le merveilleux de toute description.

§ I.

DE L'ORIGINE ET DE L'EXISTENCE HISTORIQUE DES RĬBHAVAS, ISSUS DE LA FAMILLE DES ANGIRASIDES.

Les trois hommes dont nous allons reconstruire l'histoire en la conduisant jusqu'au terme de la déification, n'étaient point encore des Brâhmanes; ils vivaient dans un temps bien antérieur à la distinction d'une classe de prêtres tenant leurs droits de la naissance et d'une investiture conférée par privilége politique. C'étaient des hommes justes et probes, accomplissant au sein de leur tribu les fonctions inhérentes au sacrifice, se livrant au travail des mains, exerçant la pratique des arts utiles. Ces hommes des anciens jours étaient appelés collectivement Rĭbhavas du nom de l'aîné d'entre

eux ; Ribhou, Vibhvân, Vâdja étaient fils de Soudhanvan, membre d'une famille patriarcale célèbre parmi les antiques familles des Aryas de l'Inde ; la tige de leur race était le fameux Angiras, un des personnages les plus vénérés dont la tradition des Védas ait conservé le souvenir. Les Ribhavas ont dû appartenir à un des rameaux les plus anciens de la famille des Angirasides dont l'histoire se rattache directement à celle des tribus indiennes de l'époque védique ; il est donc naturel de supposer que l'histoire humaine des Ribhavas a été transformée en mythe dans le temps des premiers accroissemens du culte, et qu'elle a fait dès-lors partie du fond religieux des croyances nationales.

Nous allons, avant de pénétrer plus loin dans la question de l'origine des Ribhavas, reproduire ici un document de haute importance sur la conception de ces divinités par les auteurs des écritures sacrées des Hindous : c'est la section qui a été réservée par Yâska à l'explication du mythe dans le Niroukta, grand travail d'exégèse mythologique dont nous avons plusieurs fois invoqué l'autorité d'après des fragmens déjà connus. Cette section forme le chapitre xvie du Livre xi dans le traité du critique indien que la philologie moderne a le droit de considérer comme le hiérophante des mystères du védisme (1) :

(1) M. le Dr Roth de Tübingen, a bien voulu nous communiquer pendant notre séjour à Londres la copie du Niroukta qu'il avait destinée à la publication de ce livre, attendue avec une égale impatience par tous les Indianistes ; nous avons appris récemment qu'elle ne sera plus long-temps retardée. — Nous devons à la complaisance de M. le Dr Albrecht Weber l'avantage d'avoir pu établir et fixer le texte de ce même morceau par une comparaison des passages correspondans d'après les manuscrits du Nirоukta que possède la Bibliothèque Royale de Berlin (Collect. *Chambers*, n° 85, nos 204-208).

ऋभव उरु भान्तीति वर्तेन भान्तीति वर्तेन भवन्तीति वा।
तेषामेषा भवति ॥१५॥

विष्ट्वी शमी॰ धीतिभिः॥*

कृत्वा कर्माणि क्षिप्रत्वेन वोढारो मेधाविनो वा मर्तासः सन्तोऽमृतत्वमानशिरे सौधन्वना ऋभवः सूरख्याना वा सूरप्रज्ञा वा संवत्सरे समपृच्यन्त धीतिभिः कर्मभिः। ऋभुर्विभ्वा वाज इति सुधन्वन आङ्गिरसस्य त्रयः पुत्रा बभूवुस्तेषां प्रथमोत्तमाभ्यां बहुवन्निगमा भवन्ति न मध्यमेन**। तदेतदृभोश्च बहुवचनेन चमसस्य च संस्तवेन बहूनि दशतयीषु सूक्तानि भवन्ति। आदित्यरश्मयोऽप्यृभव उच्यन्ते॥

अगोह्यस्य यदसस्तना गृहे तदद्येदमृभवो नानुगच्छथ***॥ अगोह्य आदित्योऽगूहनीयस्तस्य यदस्वपत गृहे यावत्तत्र भवथ न तावदिह भवथेति। अङ्गिरसो व्याख्याताः। तेषामेषा भवति ॥१६॥

Une traduction littérale du chapitre de Yâska ne nous semble pas ici un hors-d'œuvre, puisqu'il doit nous fournir plus d'une interprétation à l'appui des thèses qui composent la suite de ce travail :

* Cette stance est la quatrième de l'hymne cx du 1[er] Livre du Rig, publié plus bas avec des gloses choisies dans Sâyana : d'après une autre distribution du Véda, le même hymne est le cinquième de la xvii[e] section (*anuvâka*). — Voir p. 225, édit. de Rosen.

** Ce passage est cité textuellement par Sâyana dans ses Scholies sur l'hymne cxi, st. 4, du 1[er] Livre.—V. plus loin chap. ix.

*** Ce vers est la seconde partie de la st. 11 de l'hymne iv[e] du ii[e] Livre (Lect. iii), traduit dans le chapitre précédent.

« Les RĬBHAVAS brillent d'une manière étendue, ou bien ils brillent par la vertu *des œuvres* (*rĭta*), ou ils existent par cette vertu. C'est à eux que se rapporte la stance ou *Rĭtch* suivante [NIR. XI, 15] :

« Ayant accompli leurs œuvres avec promptitude, prê-
« tres officians, *bien qu*'ils fussent mortels, les RĬBHAVAS
« fils de Soudhanvan ont obtenu l'immortalité : *doués* de
« l'éclat resplendissant du Soleil, dans le *cours entier* de
« l'année, ils ont été gratifiés d'offrandes. »

« Après avoir fait leurs actions avec rapidité, porteurs des sacrifices [ou bien doués de sagesse], *quoique* étant hommes (mortels), ils ont atteint l'immortalité : les fils de Soudhanvan, *dits* Rĭbhavas, ayant la gloire éclatante ou la sagesse du soleil, ont été gratifiés dans le cours de l'année des dons du sacrifice. RĬBHOU, VIBHVAN, VÂDJA, tels ont été les fils de Soudhanvan, le descendant d'Angiras : il est fait mention d'eux le plus souvent par les *noms* du premier et du dernier, mais non par celui qui est au milieu *des deux autres*. Aussi beaucoup d'hymnes (*sûktâni*) parmi les textes poétiques sont conçus par le nom de RĬBHOU mis au pluriel et au sujet de la louange de la coupe. Les rayons du soleil sont appelés aussi Rĭbhavas :

« Pendant que vous continuez à reposer dans la demeure
« du *soleil* insaisissable, aussi long-temps, ô RĬBHAVAS,
« vous ne paraissez point aujourd'hui ! »

« *Agôhya*, dit la glose du Niroukta, c'est le soleil, *Aditya*, qui ne peut être caché (1) : tandis que vous avez dormi dans la demeure de celui-ci (2), aussi long-temps

(1) L'auteur du Niroukta, en traduisant le mot *agôhya* par *aguhanîya* (non celandus), se prononce pour la seconde interprétation donnée plus tard par Sâyana qui se sert de la forme *agôpanîya* (V. plus haut chap. v, note sur l'hymne de Dirghatamas : Liv. II, Lect. III, h. IV, st. 11).

(2) Les mots *yad-asvapata* rendent plus exactement la notion du passé renfermée dans l'aoriste *asastana* (R. SAS, cl. 2, dormir) : mais rien n'em-

vous y êtes restés, aussi long-temps vous ne paraissez pas en ces lieux. »

« Ensuite est expliquée l'histoire des *Angirasas*, auxquels se rapporte la stance qui suit » [NIR. XI, 16].

Telle est la substance du mythe des Ribhavas auquel Yâska devait donner une place proportionnée au plan général de son œuvre : il s'est attaché en effet à faire connaître les personnes divines invoquées sous le nom de Ribhavas dans les *mantras* ou prières du Véda ainsi que le fait principal répété dans leur invocation, l'éloge de la coupe partagée en quatre parties (1). Il s'agit de trois frères que les poèmes sacrés nomment collectivement au pluriel RIBHAVAS ou VÂDJÂS du nom du plus âgé (*prathama*) et de celui du plus jeune (*uttama*), tandis que le nom de Vibhvan n'est jamais usité dans les invocations : la remarque des critiques est pleinement justifiée par l'usage des deux premiers noms dans les hymnes ici rassemblés (2).

Le premier point qu'il nous semble utile d'éclaircir se rapporte à l'histoire généalogique des Ribhavas : c'est en réunissant par avance tout ce que les textes anciens renferment de données positives et plus ou moins précises sur des

pêche d'admettre ici une forme de présent qui exprime l'habitude ou la continuité de l'action, et de lire dans la glose : *yad* ou *yadâ svapatha*, comme le portent quelques manuscrits du Nirukta.

(1) Il existe un commentaire composé sur le livre du Yâska par Dourgâtchârya sous le titre de *Nirukta-vritti* (Explication du Nirouktа); voici en quels termes l'auteur y développe le passage de la glose que nous signalons : « ..... *ârbhavânâm mantrânâm svabhâvopapradarçam-âha* | *Téschâm prathamottamâbhyâm* ity-âdi — *na madhyaména Vibhvanâ* | *Sa hy-ârbhavânâm mantrânâm svabhâvas-tad-étad-utchyaté* | *Ribhôç-tcha bahuvatchanéna* ity-âdi » (M-s. de l'East-India-House, n° 206).

(2) Voir au chap. IX, dans nos extraits du Commentaire de Sâyana, la glose sanscrite de l'hymne IV, st. 4 (Liv. II, Lect. III), ainsi que celles de l'h. I, st. 10 (Liv. III, Lect. VII) et de l'h. CXI, st. 4 (Liv. I).



personnages, dont la vie est enveloppée du merveilleux des fables, que l'on peut espérer de découvrir le mieux par quelle voie l'imagination populaire est arrivée à leur prêter une existence surhumaine, et de quelles idées ou de quels événemens elle a composé le mythe qui en a fait des êtres divins. On ne peut que trouver un attrait philosophique dans toute investigation qui aide à apercevoir le patient travail qu'ont accompli plusieurs générations humaines en assemblant, en juxtaposant ou en combinant les images et les symboles, les faits et les traditions, matériaux nécessaires de toute création mythologique. L'histoire des Ribhavas est un exemple de cette tendance universelle du paganisme qui consiste à replacer l'homme au nombre des pouvoirs de la nature divinisée, après avoir attribué tour-à-tour aux forces du monde physique les sentimens de l'humanité et les impulsions de l'intelligence.

Ce ne sont point seulement Sâyana et les interprètes des hymnes qui déclarent que les Ribhavas ont vécu jadis de la vie des mortels : le fait est expressément énoncé dans plusieurs des stances consacrées à rappeler l'histoire de ces personnages divins. Hommes *mortels* qu'ils ont été (*martâsaн santó*), dit le poète (1), ils sont parvenus à l'immortalité. Si les chantres réclament avec confiance leur secours, c'est qu'ils se souviennent que les *Ribhavas* « ont connu la naissance (2) », qu'ils ont eu part à l'existence humaine. Les textes montrent à cet égard une netteté d'expression que l'on chercherait vainement dans beaucoup de passages où d'autres divinités semblent animées par l'imagination poétique des volontés et des passions du cœur humain. Nous retrouverons plus loin la même donnée de la vie mortelle

(1) Rigv. I, h. cx, st. 4. Voir sur cette stance la glose de Sâyana (chap. ix) et le passage ci-dessus traduit du *Nirouktа*.

(2) Rigv. Liv. III, Lect. VII, h. II, st. 2.

des Rĭbhavas dans deux épithètes qui reviennent fréquemment dans les invocations : Hommes (*Naras*), Enfans de l'homme (*Manor-napâtas*).

Les fils de Soudhanvan sont fort souvent désignés dans les strophes sacrées par le nom patronymique, *Saûdhanvanâs* (ou *Sâudhanvanâsas*), joint au nom de Rĭbhavas ou bien à l'une de leurs épithètes les plus usitées (1). Déjà le nom de leur père reporte l'esprit à l'état militaire et agricole à-la-fois des tribus conquérantes : *Soudhanvan* désigne l'homme qui possède un bon arc, qui tend ou qui manie bien l'arc ; c'est là une qualification ancienne et, à vrai dire, historique, caractérisant les fonctions des chefs de tribu, des défenseurs de la famille indienne privée encore de demeures fixes. *Soudhanvan*, c'est l'archer qui lance ses flèches contre l'ennemi et qui frappe toujours au but (2) : c'est encore le guerrier vieilli et respecté qui jette un trait devant les siens sur le territoire nouveau pour leur fixer les limites communes de l'habitation et de la culture. Soudhanvan est surnommé dans les gloses exégétiques *Angirasa*, c'est-à-dire, Angiraside ou issu d'Angiras : l'origine des Rĭbhavas se trouve ainsi rattachée à une famille de Rĭschis dont la place est bien marquée parmi les créateurs de l'hymnologie antique. Angiras et ses fils doivent avoir contribué, dès l'enfance du paganisme indien, à fonder la théologie naturaliste qui n'a long-temps été formulée que par fragmens dans des prières métriques. Nous ne craignons pas d'insister sur

(1) Voir parmi les hymnes publiés, l'h. VII (Liv. III, Lect. IV), st. 1, 3, 4 et 5, et l'h. III (Liv. III, Lect. VII), st. 1 et 8.

(2) Le maniement de l'arc est resté dans l'Inde le signe de la bravoure et de l'adresse; il donne lieu à de fréquentes descriptions dans les épopées, qui font gloire à leurs héros d'être les meilleurs des archers (*dhanvinâm çréschtnâs*). Qu'il nous suffise de citer dans les *Fragmens du Mahâbhârata*, traduits du sanscrit par M. Théod. PAVIE, l'épisode du concours et de la lutte des princes parmi lesquels Draûpadi doit choisir librement un époux (*svayambara-parva*. MAH. BH., t. 1, ed. Calc, v. 6925, suiv.).

cette partie de la tradition qui doit éclairer d'un jour vrai la naissance d'un mythe humain au milieu des personnifications de l'univers matériel.

Angiras, tige de la race des Angirasides, est réputé l'auteur d'un grand nombre d'hymnes védiques, qui paraissent avoir été distribués dans les livres qui ne portent point exclusivement le nom d'un seul Rĭschi. Ses fils et ses descendans figurent également parmi les poètes les plus célèbres du Véda (1) : on rapporte à Coutsa, fils d'Angiras, plusieurs chants du Livre I[er], et en particulier les deux hymnes aux Rĭbhavas dont nous avons fait précéder les hymnes inédits des autres livres. Dans un hymne à Indra, dont le Rĭschi est Angiras lui-même (2), Coutsa est représenté sauvé par la protection de ce dieu dans des combats qui menaçaient de destruction les hommes fidèles : un autre tableau nous montre Indra lui-même se tenant pendant l'action à côté du jeune Coutsa couvert de gloire et frappant de mort le terrible Çouschna, l'ennemi des justes (3). D'un autre côté, Hiraṇyastoûya, fils d'Angiras, nous est connu par la composition de plusieurs chants qui ne sont pas les moins remarquables du I[er] Livre (4). Un autre fils d'Angiras, Samvarta, est chargé de consacrer Maroutta par la cérémonie d'inauguration royale que décrit l'*Aitarêya Brâhmana* (5). C'est encore un descendant du même Angiras, Ghôra, qui instruisit Krĭschna, fils de Dévâkî, dans les matières théologiques, d'après un passage de la *Chhandôgya Oupanischad* (6).

(1) Colebrooke, Mém. sur les Védas (*Misc. Ess.*, I, p. 23).—Trad. de Pauthier, p. 312.

(2) Rigv. I, h. LI, st. 6. Ailleurs Coutsa est dit soumis à un prince favori d'Indra (Ibid., h. LIII, st. 10).

(3) Ibid., h. LXIII, st. 3.

(4) Ce sont les hymnes XXXI[e] et suivans jusqu'au XXXV[e].

(5) Chap. 39.— Colebr. *Misc. Ess.*, I, p. 39-40.

(6) Fin du III[e] chap. cité dans Colebrooke (Ibid., t. II, p. 197, note).

Si nous ne poussons pas plus loin en ce moment la recherche de ces indications historiques concernant la personne et l'influence des Angirasides, c'est parce que nous voulons mettre en œuvre surtout le témoignage des sources les plus anciennes dans une question qui nous replace au centre même de l'antiquité védique. Nous nous tenons par conséquent ici à l'autorité des hymnes et des textes qui en sont les plus rapprochés par l'âge.

Les Rischis de la famille d'Angiras sont plus d'une fois mis en scène dans les cantiques sacrés dont la composition est attribuée à quelqu'un d'entre eux; partout est exaltée la protection divine dont les maîtres du ciel couvrent sans cesse une race d'hommes justes et pieux. Les bienfaits du puissant Indra sont rappelés tour-à-tour dans un récit animé qui prend souvent les couleurs du style épique en s'harmoniant aux formes consacrées de l'invocation (1).

« Tu as, ô Indra, ouvert, en faveur des Angirasas la nue retentissante (2); tu as été un guide pour Atri dans des lieux aux cent issues; tu as apporté de même à Vimada une richesse accompagnée de nourriture (3), faisant jouer la

(1) Rigv. I, h. LI, st. 3 et 5. — *Añgiróbhiḥ=Angirasâm-Rischînâm-arthâya.* Schol.

(2) Le nom *Gotra* possède principalement en sanscrit les significations de *montagne* (masc.) et de lignée ou famille (n.) : *Amara-Kocha*, Liv. II, chap. III, I et chap. VII, I. Le Véda l'emploie au masculin dans le sens de nuage : *gôtran* Nigh. I, 10. *mégha.* — *Avyakta-çabdavantam vrischṭy-udakasya vârakam mégham.* Schol. — En suivant cette paraphrase de Sâyana, on dériverait le substantif *gôtra* de la racine GU, résonner, retentir (*avyakté çabdé*), et l'on aurait ainsi un qualificatif du nuage représenté comme mugissant quand il retient dans ses flancs les eaux pluviales. Cependant on ne peut passer sous silence la seconde explication du Scholiaste qui traduit *gotra* par *go-samûha* : ce seraient les vaches réunies qu'Indra fit sortir de la caverne où les Pânis les avaient enfermées.

(3) *Sasam* (s. n.) est employé dans le Véda parmi les noms généraux de la nourriture. Cfr. Nigh. II, 7. *anna.* Sa formation est sans doute anté-

foudre pour celui qui s'expose dans le combat (1) ! » — « Tu as, par des ruses habiles, fait disparaître, en soufflant, les enchanteurs qui avaient sacrifié *en avalant de leur bouche* brillante les offrandes sacrées (2) ; ô toi, propice aux hommes (3), tu as anéanti les villes de Piprou ; tu as sauvé Ridjisvan dans des *combats* meurtriers! »

rieure, mais analogue à celle des mots *sasya* et *çasya* qui désignent les fruits de la terre, les deurées de l'espèce des grains.

(1) *Adri* est commenté par le mot *vadjra*, bien qu'il ne se trouve point parmi les dix-huit noms védiques de la foudre; de même que *gotra* cité plus haut, il est mis en tête des noms de nuage dans le *Nighantau* (1, 10). Sâyana justifie le sens de foudre qu'il prête au mot *adri*, en le dérivant de la racine AD, manger ; c'est la foudre d'Indra qui *dévore* et consume les ennemis. Il interprete ailleurs la même expression dans le sens d'un adjectif, dévorant (edax. Rigv. 1, h. LXII, st. 3. Ib. h. LXXI, st. 2). *Adri* paraît plutôt devoir être tiré d'une racine marquant mouvement, telle que le radical AT ; ainsi serait exprimée l'idée de rapidité caractérisant l'action de la *foudre*, de même que l'idée d'une élévation continue, convenant à la notion de *montagne* et d'*arbre* qui est propre au nom masc. *adri* dans la langue classique. Nous devons faire ici mention d'une autre acception du même nom, favorable à cette dernière étymologie : *adri*, dans le Rig-Véda (Liv. 1, h. CXVIII, 3), c'est le chantre *stotrĭ*, qui fait aller les hymnes jusques aux Dieux. Le sens de pierre, caillou, semble également fort ancien : on lit dans le même livre (1, h. LIV, 9), *adri-dugdhâ*, « libamina lapidibus expressa », et plus loin (h. LXI, 7), *adrim-astâ*, « saxum jaciens » (Rosen). — Voici de quelle manière Sâyana explique les autres mots de la phrase : *sañgrâmê djayârtham nivasatau nivarttamânasya*.

(2) Sâyana donne le nom d'Asouras à ces ennemis d'Indra qui usaient des artifices de la magie. — *Mâyâbhiu* = *djayopâya-djnânâiu yad-vâ loka-prasiddhâin kapaṭâin*. Schol. — D'après la tradition mythologique, les Asuras impies auraient avalé des offrandes sans les présenter au Feu. *Çupti* (s. f.) désigne l'état d'une chose brillante et enflammée : *çôbhamânê svakiya-mukha êva na tv-Agnaû*. Schol. Ce nom védique se rattache au radical ÇUAH, resplendir, de même que le s. n. *çubhas*, éclat, pureté.

(3) Le composé *nrĭ-manas* présente un exemple bien rare de l'action du son lingual sur la nasale du second mot. Voir la note du chap. v sur le composé *sahasra-nitha* (Rigv. III, Lect. IV, h. VII, st. 7). La glose de Sâyana explique ainsi l'épithète : *nrĭschv-anugrahi-buddhi-yukta*.

Dans les chants de la famille des Gotamides, les fils d'Angiras sont de même célébrés comme des serviteurs d'Indra ; ils sont devenus les auxiliaires de ce Dieu dans la recherche des vaches enlevées par des brigands ennemis du ciel (1) : « A l'exemple des Angirasides, nous méditons pour Indra à la marche vigoureuse une invocation puissante (2)... Nous présentons un chant d'hommage à cet homme de la plus haute gloire. » — « Dans la recherche *des vaches* que firent Indra et les Angirasas, Saramâ a trouvé une pâture pour ses petits (3); Vrihaspati a fendu la mon-

(1) Rigv. I, h. LXII, st. I et 3, st. 5.

(2) Nous sommes porté à prendre *çûscham* comme une apposition servant de qualificatif au nom *añgûscha ; çûscha* (s. n.), signifiant force dans le Vêda (Nigh. II, 9, *bala* — Rigv. I, h. IX, 10), deviendrait ainsi un adjectif dans l'acception de fort, puissant : Le mot paraît avoir une étymologie commune avec les autres noms védiques de la force, *çuschmam*, *çuschnam*, dans la R. çusch, dessécher ou plutôt dans la R. çûsch, ou sûsch, engendrer. — La forme *añgûscha*, qui semble particulière au sanscrit védique, est employée deux fois dans l'hymne précédent avec le sens identique de *louange*, *invocation*(Rigv. h. LXI, st. 2 et 3. *añgûscham... mañhischtham*). *Añguschá* est joint dans un autre endroit du Rig (I, h. CXVII, 10) au subst. n. *brahma* en qualité d'épithète (hymnus modulabilis. Rosen): la signification des deux mots reste intacte, puisqu'on peut les traduire dans l'acception de *prière invocatoire*, n'importe l'explication de leur rapport grammatical. *Añgûscha* (s. m.), s'il nous est permis d'exposer une conjecture, serait formé de la particule d'invocation *añga* jointe à un ancien suffixe qu'omettent les listes des grammairiens. La particule *anga* servait surtout à l'invocation directe : *abhimukhî karanârtha-nipâtah* (Cfr. Rosen, *Adnot.* p. 5). Rigv. I, h. I, 6. h. CXVIII, 3. La même particule est encore rangée dans l'*Amara-Kocha* parmi les personnes annonçant le discours direct (*sambodhanârthakâs.*— Liv. III, ch. V, st. 6-7).

(3) Saramâ est un personnage mythologique que les fables poétiques représentent métamorphosé en chienne comme une autre Hécube; fille d'un sage Dakscha, elle était devenue l'épouse d'un sage non moins fameux, Casyapa. C'est sans doute ici un des passages les plus anciens où il soit fait mention d'un mythe postérieurement développé. D'après un autre texte du Rig (I, h. LXXII, 8), c'est Saramâ qui aurait trouvé la retraite des vaches, *gavyam*.

tagne, il a retrouvé les vaches (1) : au sujet de ces fauves génisses, ces hommes ont été comblés de joie. »

Le triomphe des Angirasides, amis des dieux, est chanté de la manière la plus solennelle dans la strophe suivante (2) : « Tout ce qu'il y a de fort et d'inébranlable, l'*ennemi* dévorant —, nos pères, les Angirasas, l'ont brisé par leurs hymnes *et* par le retentissement *de leurs cantiques* ; ils ont ouvert pour nous la route du ciel étendu ; ils ont obtenu en jouissance, le jour, le champ des cieux (3), la clarté *et* les rayons *du soleil* (4). »

(1) L'enlèvement des vaches auquel cette stance fait allusion est rappelé dans les hymnes de plusieurs Rĭschis, et il semble avoir fait partie du mythe d'Indra dès un temps fort ancien. Nous n'avons besoin que d'indiquer les hymnes VIe, XIe et XXXIIe du 1er Livre. Cfr. *Etudes*, p. 57-59. — Nous avons cru pouvoir rétablir ici la signification vulgaire du mot *adri*, montagne, qui a fait l'objet d'une des notes précédentes ; elle s'accorde le mieux avec le fond du mythe qui suppose les vaches cachées dans une caverne par leur ravisseur Bala.

(2) Rigv. I, h. LXXI, sl. 2.

(3) Le mot indéclinable *svar*, nous semble-t-il, n'est pas ici une épithète du mot *jour* (*ahar*), dans l'acception de « facile à obtenir (*su-ar*) ; » antique synonyme de *svarga*, il représente plutôt dans cette courte description la notion du ciel, dont il est resté le nom hiératique dans les formules religieuses du Brâhmanisme. L'épithète des Maroutas (Rigv. I, h. LII, 9), *svar-nrĭ-schâtchas*, signifie : protecteurs du ciel et des hommes. — Cfr. Nirr. I, 4, *svar.* = *Antarikscha.* — Rac. SVAR, SUR, 6, cl., briller. V. Lassen, *Anthol. Sanscr.*, gloss. s. v.

(4) Le subst. *Kétu* désigne le signe lumineux par excellence ; quelquefois il peint les rayons qui s'élancent des bords de l'horizon comme autant de bandes lumineuses (Rigv. I, h. I, 1 et 3) ; c'est la lumière elle-même qu'il indique ici (Cfr. ib. h. CXIII, 15). — Le nom féminin *usrâs* ne semble pas être le synonyme du nom védique, *usriyâ*, vache fauve ; il qualifie les rayons solaires par leur couleur d'or. Nigh. I, 5. *raçmi*. On peut comparer à ce substantif la forme adverbiale *usras*, die, interdiu (*kschepa usraçtcha*, noctu luceque : Hymne de Vasischtha à Agni, Liv. V. Lect. II. v. 19, 8), et la forme plus fréquente *vastar*, qui ramène à une ancienne racine VAS, brûler, éclairer : thème commun à tous ces mots, ainsi qu'aux noms

Les descendans du sage Angiras ne sont parvenus à cette jouissance de la lumière céleste qu'en raison de leur pieuse vigilance dans l'accomplissement des sacrifices que réclament les maîtres de l'empyrée indien ; ils étaient toujours prêts à leur faire les oblations consacrées (1) : « Aussitôt les Angirasas ont disposé la première nourriture *de l'offrande*, après avoir allumé le bûcher avec intention de bien accomplir la cérémonie...... » C'est à ce prix qu'ils ont pu trouver le bétail enlevé par le brigand Pani ; c'est par des sacrifices qu'Atharvan, le premier, a pu montrer les voies qu'avaient suivies les vaches. C'est grâce à la prière des Angirasides que les Açvinas, comblés de joie, sont allés en avant pour délivrer la foule des vaches captives (2).

Indra qui a eu recours aux Rischis fils d'Angiras pour déjouer les ruses des mauvais génies est porté sans cesse à exaucer les prières qu'ils lui adressent et qu'ils transmettent religieusement aux chantres de leur tribu ; il leur accorde à tous des biens en abondance (3) : « Quand Indra, protecteur des hommes (4), fécond en largesses, écoutera-t-il les prières des Angirasas honorant bien les Dévas ? Vient-il vers les hommes de la demeure élevée, il déploie sa haute puis-

védiqnes du joor : *vastu*, *vàsara*, *vàsa*. Cfr. *Vàsasas*, dies. Rigv. I, h. xxxiv, I.

(1) Riov. I, h. lxxxiii, st. 4. Ibid., st. 5 el 6.

(2) Ibid., h. cxii, sl. 18.

(3) Riov. I, h. cxxi, st. I, st. 3 et 4.

(4) Il est curieux de rencontrer dans un texle aussi aucien le même nom neulre *pàtra* qui a pris surlout dans la langue classique l'acception générale de vase : le sens de protecleur que le mol a iei d'accord avec sa dérivation primilive de la racine *pà*, défendre, proléger, semblerait avoir seulemenl laissée quelques traces dans l'emploi du neulre *pàtra* pour le ministre ou le conseiller d'un roi, et pour les personnages d'un drame. — Le Véda reoferme plusieurs ooms de ee genre, qui conservenl la signification active inhéreule à la racine verbale et sool suivis en conséquence d'un accusatif. Cfr. Riov. I, h. lxi, 7. *adrim-astà*.

sance, le *Dieu* digne d'être vénéré dans les sacrifices ! — Qu'il vienne prendre l'offrande dès long-temps préparée, Indra, illuminant les *aurores* jaunissantes, donnant tous les jours des biens aux hommes de la famille des Angirasides : qu'il produise la flèche qui touche *le but;* qu'il affermisse le ciel en faveur de la gent à quatre pieds et à deux pieds, utile à l'homme ! » — « Dans la joie enivrante *que te cause* cette libation, ô Indra, donne aux Angirasides pour le sacrifice un troupeau de fauves génisses digne d'être vanté : quand Indra aux trois têtes est présent à un combat, il ouvre les portes de l'homme ennemi qui résiste !...... »

Après que nous avons montré par la citation des passages traduits à l'instant quels liens religieux unissaient les Angirasides de la tradition védique aux divinités de l'Arie indienne, il nous reste à déterminer, avec autant de netteté que le permet une matière en partie mythologique, le rôle que les fables et les traditions du même âge prêtent au chef d'une des familles les plus célèbres, au fameux Angiras lui-même. Il ne semble pas douteux qu'il ne faille admettre sous ce nom une personnalité bien réelle, une individualité parfaitement historique ; il paraît incontestable que, Rischi lui-même, Angiras a été la souche et le fondateur d'une école de chantres dont l'existence personnelle est attestée par des noms propres et par des faits dans un recueil de poésies nationales. Mais l'esprit religieux de la race hindoue, porté de bonne heure à systématiser les notions dans le principe fort simples d'un culte de la nature, s'est emparé de noms anciens et respectés tels que celui d'Angiras ; il a été entraîné à associer ces noms à ceux des dieux du sabéisme qui étaient déjà l'objet de la foi populaire ; il a été même jusqu'à identifier quelquefois l'existence du dieu et celle du sage. Cette confusion volontaire a été opérée par l'imagination inventive des générations qui s'efforcent de compléter un paganisme naissant, reçu par elles pour ainsi dire à l'état

d'ébauche ; elle a sa raison, ce nous semble, dans l'action de deux causes qui ont dû se manifester presque simultanément. C'est d'abord un besoin en quelque sorte instinctif de désigner les puissances divines de l'univers par des termes généralement compris, par des noms qui, convenant à des hommes, donnassent tout-à-coup aux êtres supérieurs à l'humanité le genre de personnalité que la multitude transporte dans toutes ses conceptions; il n'était point difficile, sous ce rapport, de plier le sens d'un nom patronymique à l'idée que les esprits s'étaient faite de l'influence bonne ou mauvaise d'un des dieux de la nature, et d'amalgamer des récits d'histoire locale et des légendes du sabéisme primitif à la faveur des étymologies arbitraires que les poètes théologiens de la haute antiquité n'ont jamais fait défaut de découvrir dans les mots. La seconde des causes que nous voulons indiquer, c'est la propension irrésistible qu'ont eue les auteurs des religions païennes, quand celles-ci ont parcouru une première phase de leur développement, à y faire entrer des conceptions nouvelles qui rapprochent sans cesse davantage le monde divin du monde humain, à façonner pour ainsi parler, le pouvoir actif et intelligent des dieux à l'image fidèle de l'humanité : c'est par suite d'une semblable tendance que, dans le cours de l'âge des Védas, les poètes hindous ont donné une histoire individuelle et terrestre ainsi que des traits vraiment humains aux élémens naguère personnifiés et divinisés, élevés au plus haut degré de vie dans les splendeurs d'un ciel méridional où ils se dérobent aux regards de leurs adorateurs.

La personnalité du Rïschi Angiras a servi de matière, nous le croyons, à un travail de syncrétisme religieux conçu dans les vues que nous venons de présenter. Elle a été peu-à-peu rapprochée de la nation mythique du feu déifié sous le nom d'Agni; enfin elle a servi, par un commencement d'assimilation, à remplacer dans les écritures védiques la

personnalité d'un des grands dieux. Le nom d'AGNI, Feu, a été, sans contredit, d'un usage fort ancien dans l'Inde, puisqu'il a passé avec le même sens dans plusieurs des langues affiliées au sanscrit (1) : l'étymologie du mot n'est point jusqu'ici suffisamment éclaircie, mais parmi les dérivations que l'on a proposées, celle qui tire ce mot du radical AG (AH id.), rouler, marcher en se courbant, aller obliquement et à coups brisés (2), conviendrait le mieux à peindre la nature de l'élément igné, les mouvemens et les oscillations de la flamme. Il resterait à prouver que le mot *agni* n'a pas été un nom propre d'homme, avant d'être appliqué à la dénomination du feu naturel et de l'élément divinisé : est-ce peut-être en souvenir d'un personnage fort ancien du nom d'Agni (3) que les auteurs du Véda ont quelquefois rappelé dans les invocations du dieu l'existence qu'il avait menée sous une forme humaine et les fonctions de sacrificateur qu'il avait alors accomplies ? Nous ne le pensons pas : les passages qui sembleraient prêter à cette interprétation semblent se rapporter d'une manière plus directe et plus naturelle à l'espèce d'assimilation que le sens mythologique des Rischis a établie entre la personne d'Agni et celle d'Angi-

(1) Voir les mots latin, lithuanien, esclavon, gothique, analogues à la forme Agni, dans BOPP, *Glossarium sanscritum*, ed. alt., p. 2.

(2) Le mot *Agni* serait une forme syncopée pour *agani*, dans lequel la racine est jointe au suffixe *ani*. LASSEN, *Anthal. sanscr.*, gloss., p. 152. Le dictionnaire de WILSON rapporte le même mot à la racine AÑG, marquer (notare) : l'expression renferme-t-elle l'image des traits que semble lancer la flamme en se répandant librement ? — Nous préférons l'une ou l'autre de ces étymologies à l'induction d'ailleurs fort ingénieuse par laquelle M. BENFEY ramène le sanscrit *ag-ni* pour *dag-ni* au radical DAH, brûler (*Griech. Wurzellex.*, t. II, p. 216).

(3) Nous réservons à l'*Appendice*, n° 7, l'indication de quelques faits d'histoire poétique qui serviront peut-être un jour à former la généalogie d'une race vraiment ancienne qui aurait pour fondateur un personnage appelé Agni.

ras. Il est advenu naturellement que des faits empruntés à la vie du patriarche indien, bientôt grossie de narrations fabuleuses, ont été transportés dans la légende d'Agni, sans que les poètes d'un âge si reculé aient songé à faire à cet égard quelque distinction ou à exprimer quelque réserve.

Nous n'osons pas avancer, comme un fait susceptible d'être bien démontré, que c'est l'analogie euphonique des noms d'Agni et d'Angiras qui aura valu à ce dernier le privilége d'une coexistence divine : ce genre d'analogie a eu certainement dans les premiers temps de tout paganisme une influence capricieuse, mais décisive, sur la transformation de la plupart des mythes. Cependant nous n'aimerions point à nous appuyer sur un rapprochement de sons, ni même sur la synonymie prétendue du nom d'Angiras et du mot *añgâra*, charbon, d'ailleurs fort ancien dans le sanscrit selon toute apparence (1). Il est une raison morale et historique d'un plus grand poids : c'est la part que le chef de la famille des Angirasides a prise à l'extension du sabéisme antique de l'Inde : comme Angiras a dû être au nombre des instituteurs des pratiques et des cérémonies religieuses qui constitueraient un jour le rituel des brâhmanes, comme d'autre part la présence du Feu, messager des dieux, était essentielle à l'accomplissement des sacrifices et en général des rites sacrés, c'est à l'invocation et au culte d'Agni que s'est appliquée successivement toute l'histoire humaine du Rïschi Angiras : il n'a point été difficile aux chantres d'Agni de trouver dans cette histoire des allusions plus ou moins frappantes à la puissance du dieu qui était constamment mêlé à tous les actes de la vie religieuse (2). Nous propo-

(1) Le subst. (m. n.) *añgâra* qui semble appartenir au radical AÑG, aller, et qui désigne le charbon enflammé ou ardent, a pu être comparé à plusieurs mots équivalens de forme et de signification dans les langues indo-européennes (Cfr. BOPP, *gloss. sanscr.*, s. v.).

(2) Parmi les Pitris, ancêtres des Brâhmanes, nous remarquons la classe

sons d'interpréter en ce sens les stances suivantes d'un hymne très remarquable du Rig qui a pour auteur un fils d'Angiras, HiraNyastoûya (1) :

« Tu *étais*, ô Agni, le premier Rischi d'entre les Angiras; Déva *toi-même*, tu es devenu l'ami propice des *autres* Dévas....... Toi, ô Agni, le premier, le plus illustre des Angiras, doué de sagesse, tu ornes la cérémonie sacrée des Dévas : *toi* qui, dans ta forme étendue pour le monde tout entier, plein de prudence, *né* de deux mères *à-la-fois* (2), résides en tous lieux en faveur de l'homme! »

Nous voyons de même une réminiscence de la vie humaine d'Angiras dans cette autre stance qui semble avoir trait à la naissance corporelle d'Agni parmi les hommes avant qu'il ait pris rang parmi les dieux (3) : « Toi *qui fus* d'abord

spéciale des *Agnidagdhas*, « brûlés, consumés par le feu » (*Manu-samhitâ*, liv. III, 199). Nous pensons qu'un tel nom n'a pas trait directement aux oblations présentées à ces Pitris avec les rites d'usage, mais qu'il était destiné à conserver la mémoire d'hommes dévoués à l'entretien du feu sacré, ainsi que de ceux par qui le bûcher de l'autel était allumé. Nous ne doutons pas qu'il ne faille entendre d'une manière semblable le nom opposé des *Anagnidagdhas* ainsi que celui des *Agnischvâttas* dans le même distique de Manou (Cfr. ibid., 195), à moins qu'on ne prête à ces noms un sens tout mystique qui nous montre les Pitris s'élevant au ciel dans les flammes dévorantes du sacrifice. Voy. dans Windischmann, *Philosophie im Fortg. der Weltgesch.* (Th. III, p. 1514-15), la traduction annotée de ces passages du Livre des lois.

(1) Liv. I, h. XXXI, st. 1 et 2. Le Scholiaste dont Rosen cite textuellement un passage (*Adnot.*, p. LXII) se prononce autrement que nous le faisons dans la traduction, comme pour soutenir la déification d'Angiras, postérieure à celle des autres dieux (*svayam dévo bhûtva ity-âdi*).

(2) *Dvi-mâtâ*, composé formé dans le goût antique, montre le feu jaillissant entre les mains du pasteur hindou de deux bâtons qu'il a cueillis à l'instant dans l'épaisseur de la forêt. Voir plus haut, ch. I, § II.

(3) H. XXXI, st. 11. — *Prathamam-âyum-âyavé.* — « Te, Agnis, olim humana forma indutum, dii homini Nahushæ fecerunt ducem..... » (sic, Rosen). — Les mots *nahuschasya viçpati* semblent se rapporter au gouver-

homme, ô AGNI, les Dévas t'ont fait pour l'homme souverain de Nahouschâ ! »

L'auteur du même hymne nous fournit une preuve plus expresse encore à l'appui du point de vue que nous avons avancé dans les paroles d'invocation qui suivent (1) : « Comme un homme, ô Agni, comme Angiras, ô Angiras, comme Yayâti, comme les premiers *d'entre les hommes*, viens, *toi qui es* pur, viens ici dans la demeure du sacrifice : amène la génération divine !........ » N'est-il point facile de découvrir dans les noms rapprochés par le Rischi au commencement de cette strophe les traces d'un parallèle que l'esprit de la poésie religieuse s'est plu à établir entre les deux Angiras? Le dieu du Feu est conjuré par les chantres du Rig d'être présent au sacrifice comme un autre Angiras ; il y est appelé au même titre par les récitateurs du Yadjour dans une prière où Agni est identifié avec l'année et avec le cycle des années à cause des rites religieux servant à régler les divisions du temps (2) : il est ainsi comparé aux anciens sacrificateurs, comme si les hommes ne pouvaient s'empêcher d'ajouter l'autorité de la tradition à la puissance du dieu lui-même, comme s'ils pouvaient accroître l'efficacité de l'acte sacré en assimilant les auteurs de l'institution à l'être divin qui en est l'objet.

Un autre chantre du Véda, l'un des Gôtamides, appelle de même Agni le plus illustre des Angirasas (*Añgirastama*), et lui offre une prière agréable (3), comme à l'être le plus

nement d'une tribu au sein de laquelle a vécu le personnage du nom de Nahouscha, dont les aventures sont racontées dans les épopées indiennes (V. WILSON, *Vischnu-Pur.*, p. 413, note). *Viçpati* a le sens général de maitre, seigneur, Cfr. LASSEN, *Anthol. sanscr.*, p. 143, note d'après Rosen.

(1) H. XXXI, st. 17. — *Añgirasvad-Añgirô.*

(2) Ch. 27, § 45. cité dans Colebrooke (*Misc. Essays*, t. I, p. 58-59).

(3) RIGV. I, h. LXXV, st. 2 et 3.

sage (*védhastama*) : « Qui est allié à toi d'entre les hommes, ô Agni ! ajoute le poète, : qui est pourvu des offrandes dignes d'être présentées ? Qui donc es-tu ? en quel lieu t'es-tu réfugié ? »

Une allusion plus directe au mythe d'Angiras combiné à celui d'Agni est exprimée dans la stance suivante d'un hymne du même auteur et sans doute du même âge (1) : « Comme naguère tu sacrifiais aux Dévas avec les offrandes de l'homme sage (2), sage toi-même parmi les sages : de même, sacrificateur plus véridique, ô AGNI, accomplis aujourd'hui la cérémonie sacrée avec la coupe donnant la joie ! »

Après avoir demandé à l'interprétation de plusieurs stances quelque lumière pour l'intelligence des rapports qui semblent unir Agni et Angiras, il nous semble inutile de chercher un nouveau moyen de solution dans l'examen de la valeur mythologique du nom d'Angiras, comme si les applications possibles de ce nom, pris dans l'acception la plus élevée, avaient pu amener une sorte d'identification au profit de la fable du dieu antique des Védas. Nous ne savons quels sens plus ou moins divins l'exégèse indienne a pu découvrir dans les élémens fort simples du mot *Angiras* (3) : faudrait-il

(1) RIGV. I, h. LXXVI, st. 5.

(2) Nous ne pouvons que relever en passant cet exemple du sens primitif du mot *vipra*, devenu plus tard synonyme vulgaire de *Brâhmana*, prêtre de la caste sacerdotale (*Amara-Kôcha*, liv. II, ch. VII, st. 4). L'acception de *sage* convient à ce terme comme au mot *vipaçtchit* dont nous avons rapporté la formation : nous n'hésitons pas à souscrire à l'explication que M. Weber a donnée du mot *vipra*, en le tirant de la racine VIP, émettre, répandre ; d'où sont dérivés les subst. f. *vip* et *vipâ*, parole. Comme l'opinion s'en était formée depuis long-temps pour nous, *vipra* désigne bien le chantre ou le récitateur des prières sacrées : « Verba fundens. » — *Vâdjas. sanh. spec.*, partic. prior, p. 10. — *vipra*. NIGH. III, 15 (*Médhavi nâmâni*).

(3) *Añgiras* semble composé du radical AÑG, aller ou marquer, suivi

reporter la création du nom d'un Rischi fameux à l'idée de l'inspiration poétique qui fait aller la prière des mortels jusqu'aux dieux, grâce à la marche rapide des formes métriques? Ou bien faudrait-il introduire la notion d'intelligence dans un terme de la langue qui exprimerait d'une manière générale le pouvoir de *distinguer* les idées des choses (1)? Ces locutions énigmatiques n'ont rien de contraire au langage concis, mais fort et compréhensif des anciens âges. On ne peut espérer tirer plus de secours pour la critique de la question présente dans les étymologies arbitraires que les philosophes hindous ont assignées à la plupart des mots composant les anciens textes : le passage de la *Chhandógya Oupanischad* qui donne une prétendue explication du nom d'Angiras d'après la valeur littérale des syllabes a plus d'intérêt en ce qu'il nous montre le sage vénérant un livre révélé, l'*Udgítha*, portion du Sâma-Véda (2). Le respect dont l'exégèse religieuse et sacerdotale des Oupanischads a entouré le même nom atteste le vrai caractère du personnage historique qui l'a porté bien mieux que les inductions d'une philologie matérielle qui tendrait à faire sortir d'une foule

de deux suffixes, *ir* (*ira*) et *as* : le nom d'*añgir* est, comme on le verra plus loin celui d'un personnage de l'antiquité indienne. Le singulier masc. *Angirâs* a désigné le fondateur de la famille; le pluriel *Angirasas*, le groupe des Rischis de la même origine et de la même école.

(1) On a déjà observé comment les racines homogènes KIT et TCHIT, marquer, ont servi à caractériser en sanscrit la connaissance intelligente qui se manifeste et qui s'agrandit par la distinction. Les noms *kéta*, *kétas*, *ketu*, *tchitta*, paraissent d'une formation très ancienne dans la langue littéraire de l'Inde, et leur signification de perception et de connaissance intellectuelle est analogue dans leur premier emploi à la valeur des thèmes verbaux qui viennent d'être indiqués. Voir plus haut, ch. II, notes.

(2) *Chhandógya*, I, ch. 2. — Texte cité dans la précieuse dissertation de M. Fréd. WINDISCHMANN : *Sancara sive de theologumenis vedanticorum* (Bonn, 1833, p. 57). Pourquoi le Rischi est-il nommé Angiras? parce qu'il est le suc des Angas ou des parties fondamentales de la science sacrée : *étam-u evâñgirasam manyanté s ngânâm yad-rasas-téna.*

de noms une même signification d'accord avec un symbole donné. Il est juste de supposer que les fondateurs de la théologie brâhmanique s'appuyaient sur quelque fait transmis avec un accord presque unanime, quand ils mettaient en scène dans leurs traités dogmatiques un personnage des temps antérieurs : n'importe la mesure des altérations qu'ils ont pu introduire dans le mythe primitif, ils n'en ont pas moins retenu assez de circonstances qui laissent apercevoir un fond de vérité humaine parmi des traits merveilleux d'une date plus récente. Il en est ainsi, à notre avis, du rôle qu'attribuent à Angiras des écrits de l'âge philosophique qui a succédé à la production des Védas.

Dans un chapitre de la *Chhandôgya Oupanischad* (1), où les grandes divisions du Véda sont comparées à une ruche d'abeilles placée au milieu de fleurs embaumées, il est dit « que l'Atharvan transmis par Angiras (ou, si l'on veut, le recueil du Véda transmis par Atharvan et par Angiras), ce sont les abeilles, et que les récits et les traditions antiques, ce sont les fleurs ». Angiras se trouve ainsi placé au nombre des sages qui ont reçu communication des paroles divines ; mais, puisque l'*Atharva-Véda*, qui est cité d'ailleurs avec vénération dans les Oupanischads, n'a été ajouté au recueil authentique des écritures sacrées qu'à une époque en tout cas postérieure à leur première promulgation, on est porté à croire que la science théologique s'est montrée fidèle au sens historique de la tradition, en faisant apparaître Angiras à la

(1) Liv. III, ch. IV. — *Atharvâñgirasa êva madhukrîta itihâsa-purânam puschpam.* — Ce passage est cité et traduit par le savant auteur du *Sancara* (p. 56). — Le même Véda est nommé d'une manière identique *atharvâñgirasa* dans un passage du *Vrîhad-Aranyaka* (*Adhy*, II, *brâhm.* IV, p. 30, ed. L. Poley) ; mais ce composé est appliqué autrement dans une glose citée par l'éditeur (ib., p. 131), comme s'il était formé du nom des deux sages qui passaient pour l'avoir révélé : *atharvâñgirasâ tcha drîschtâ mantrâs.*

suite des plus anciens révélateurs. C'est avec un respect non moins grand de la même tradition qu'elle a représenté Atharvan et Angiras communiquant ensemble aux hommes le quatrième des Védas, le dernier recueil des Mantras : le nom d'Atharvan est en effet consigné dans quelques hymnes à côté de celui des Angirasides (1), et associé plusieurs fois à celui de son fils Dadhyach, dont le Véda raconte la métamorphose conçue dans le goût des fables indiennes et grecques. On retrouve mieux encore l'intention d'une donnée chronologique dans l'introduction de la *Moundaca Oupanischad*, dont Colebrooke a déjà fait usage (2), et où l'on découvre sans peine les efforts qu'ont faits les auteurs du brâhmanisme naissant pour rattacher et subordonner au Dieu de leur système nouveau une succession en apparence bien liée d'anciens sages.

Voici le commencement de cette Oupanischad qui est dite la première de l'*Atharvâna* (3) :

(1) Nous rappelons en premier lieu un passage qui a déjà trouvé place dans l'histoire des Angirasides (hymne LXXXIII, st. 5); il est fait mention du fils d'Atharvan (*Atharvana*), Dadhyach à la tête de cheval, dans les hymnes aux Açvinas (Rigv. I, h. CXVI, 12, CXVII, 22) : ces divinités lui ont fait ce présent en retour de la douce science, *madhu*, que le fils du sage leur avait enseignée.

On lit dans un autre hymne aux Açvinas (*Ib.*, h. CXIX, et IX) : « Vous avez rendu hommage à l'intelligence de Dadhyach; alors *sa* tête de cheval vous a adressé des paroles ». Nous avons rapporté en passant cet exemple des fictions par lesquelles la fable, dénaturant de bonne heure la signification historique de faits personnels, a peu-à-peu accumulé et juxtaposé les matériaux innombrables dont se compose le labyrinthe de la mythologie hindoue.

(2) L'indianiste anglais en a traduit quelques stances, à la suite de sa notice sur les Oupanischads, dans un mémoire justement célèbre concernant les Védas (*Miscell. Essays*, I, p. 93–94).

(3) Le texte lithographié de la *Mundaça Upanischad* a été publié une première fois par M. L. Poley dans la collection qu'il avait commencée à Paris sous le titre : Oupanischats, *théologie des Védas*, et dont il a paru

« Brahmâ fut le premier des Dévas, le créateur de l'univers, le gardien du monde. Il annonça la science de Brahmâ (*l'esprit suprême*), cette base fondamentale de toute science, à son fils aîné Atharvan.

« Cette science de l'esprit suprême que Brahmâ avait révélée à Atharvan, Atharvan la transmit anciennement à Angir : celui-ci la communiqua à Satyavâha, fils de Bharadvâdja (1), et ce fils de Bharadvâdja donna cette science traditionnelle à Angiras (2). »

Il n'est pas moins curieux de voir, dans les lignes qui suivent celles-ci, Angiras interrogé avec respect selon les rites par Çaûnaca ou le fils de Çounaca, chef d'une maison illustre : « A la condition de quelle connaissance, ô vénérable, cet univers devient-il parfaitement connu ? »

« Il est deux sciences qu'il est nécessaire de savoir, lui répondit Angiras : la science que ceux qui connaissent Brahmâ appellent la science suprême, et la science inférieure ». Puis il lui fut expliqué par Angiras que la science inférieure comprend les quatre Védas et les six *Védângas* ou sciences auxiliaires du Véda.

sept livraisons (gr. in-4°, 1835-37). Le texte (p. 89) y est suivi d'une glose sanscrite ou *Bhâschya* (p. 103), ainsi que d'une traduction française faisant partie du septième cahier (voir p. 27-28). M. Poley a réimprimé le texte de l'*Oupanischad* dans son édition ci-dessus mentionnée du *Vrîhad-Aranyaka* (p. 117 et suiv.)

(1) Bharadvâdja est un des anciens Rischis du Véda, celui à qui est attribué en grande partie le sixième livre du Rig. Il est dit dans le *Bâschya* ed. Poley, p. 105) que le sage Satyavâha appartenait à la famille de Bharadvâdja — *Bharadvâdja-gôtrâya* ; — on peut le tenir en conséquence pour un des proches descendans de ce poète.

(2) Le *Bhâschya* cité appelle Angiras « le disciple ou le fils » du descendant de Bharadvâdja (*Angirasé sva-çischyâya putrâyâ-vâ*). L'épithète *parâvarâ* donnée à la science sacrée (*vidyâ*) dans le texte y est ainsi expliquée : « science apprise d'un autre par un *homme* inférieur *à lui*. » — — *Parasmât parasmâd-avarénâvaréna prâptéti parâvarâm.*

Il résulte assez clairement d'un tel exposé que l'individualité d'Angiras a été reprise avec son vrai caractère dans les livres d'une composition évidemment postérieure à celle des Védas, et qu'elle y a servi à expliquer la genèse vivante de la poésie sacrée : la seule erreur que renferment sur ce point les documens ici invoqués n'est autre qu'une erreur matérielle, la prétention d'ailleurs impossible de placer sous le même nom d'Angiras la promulgation de la théosophie spéculative qui a pris naissance, comme nous l'avons signalé plus d'une fois, long-temps après la première expansion du naturalisme indien; mais cette méprise chronologique au sujet d'un même homme devait être facilement commise dans l'adolescence de la science religieuse, à la faveur des tendances qui l'entraînaient à fondre les croyances, les mythes et les traditions du passé dans un même symbole de philosophie transcendentale.

Il n'est pas moins certain, d'autre part, que les auteurs des Oupanischads et des travaux de la même époque ont rendu hommage à la vérité historique en consacrant dans leurs récits l'existence personnelle d'Angiras et de beaucoup d'autres Rischis non moins connus : on y voit, par exemple, Angiras mis avec Bharadvâdja dans un rapport d'âge qui est peut-être arbitraire; mais les noms de ces deux sages y ont conservé une individualité aussi complète que celle qui leur est donnée ainsi qu'aux chantres les plus fameux du Véda dans un hymne récemment publié de l'*Atharvaṇa samhita* (1). Nous acquérons ainsi la preuve que le Rischi, que les prières du Védas nous ont montré quelquefois assimilé à Agni, a de nouveau son histoire détachée de celle du dieu dans les œuvres de la science sacerdotale. Agni est conservé dans la hiérarchie des dieux nouveaux qui ont à

(1) Cet hymne à Mithra et Varouna (*Atharv.*, ch. IV, 29) contient une énumération des illustres Rischis qui ont dû salut et protection à ces deux divinités. Roth, *zur Gesch. und Liter. des Weda*, p. 43-45.

leur tête Brahmâ réunissant à un haut degré les attributions diverses des puissances cosmiques déifiées avant lui, et cependant il n'est point du tout confondu avec Angiras. Subordonné au maître des dieux et des hommes, celui-ci a recouvré son rôle primitif de poète ou de voyant, sa mission de révélateur, mais agrandie d'une partie spéculative en rapport avec l'extension nouvelle de la philosophie religieuse. Il importerait de suivre dans les grands Pourânas la destinée du mythe d'Angiras et des siens, pour constater avec quelle vérité historique la vie de ces anciens sages a été librement mêlée par l'esprit des sectes aux légendes indéfiniment développées de leur divinité favorable : nous n'insérons pas en cet endroit des aperçus de cette nature, afin de ne pas retarder la discussion d'autres points essentiels de notre sujet (1).

Les données que nous venons d'emprunter à des productions anciennes de la théologie Brâhmanique ne laissent plus de doute, nous semble-t-il, sur la véritable source d'une fusion qui n'est qu'apparente et qui a été due à la manière dont les noms d'Agni et d'Angiras ont été associés dans quelques prières de la liturgie antique: n'est-il point permis de voir dans ce fait dont nous avons voulu placer l'explication dans des raisons générales, une fiction conforme aux opérations naturelles de l'esprit mythologique, mais accueillie en particulier et accréditée par les Angirasides qui cédaient au désir de faire remonter leur propre race jusqu'à l'un des trois Dévas par excellence, Agni (2). Il est évident que l'idée d'apothéose n'apparaît encore ici que d'une manière confuse, et que le phénomène mythologique qui vient de nous arrêter assez long-temps

(1) Voir un coup-d'œil sur le sort du mythe des Angirasides dans la littérature religieuse des siècles historiques, *Appendice*, n° 8.

(2) Ce dernier point est présenté comme une conjecture par le docteur Kuhn dans son travail critique (*Jahrbücher*, 1844, p. 108).

équivaut à un essai d'identifier deux légendes à la faveur de l'analogie des fables et peut-être de celle des noms propres. Ce qu'il nous importait de mettre en relief, c'était la haute antiquité ainsi que la mission civilisatrice des poètes religieux qui revendiquaient Angiras pour ancêtre et pour chef, et dans la race desquels la tradition fait naître les Rïbhavas : en même temps nous avions l'obligation d'écarter l'hypothèse d'une première application de l'apothéose qui aurait eu Angiras pour objet avec des circonstances plus ou moins merveilleuses que nous avons pris soin d'analyser. S'il est maintenant un fait bien acquis à l'exégèse du mythe des Rïbhavas, c'est l'excellence de la famille ou, si l'on veut, de la corporation sacerdotale à laquelle fut liée en réalité leur existence humaine et terrestre : car les Rïbhavas nous apparaissent comme des propagateurs du symbole religieux des Aryas par l'institution et la pratique de cérémonies nouvelles, de même que les chantres Angirasides en étaient les représentans et les soutiens par la création de prières poétiques ; inventeurs et observateurs d'un rituel qui va se développant, les Rïbhavas peuvent être appelés, en toute rigueur de langage, les précurseurs du sacerdoce brâhmanique.

§ II.

DES DIFFÉRENS NOMS DES RÏBHAVAS, DE LEURS ŒUVRES, ET DE LEUR GLORIFICATION.

Ἰσχὺς τ' ἠδὲ βίη καὶ μηχαναὶ ἦσαν ἐπ' ἔργοις.
Théogonie, v. 146.

On sait assez quel prix ont attaché à la recherche des étymologies tous les hommes qui, dans les temps modernes, ont embrassé avec succès l'étude de l'histoire mythologique

des anciens peuples ; en laissant de côté des systèmes que l'on a prétendu édifier exclusivement sur la dérivation des mots et quelquefois même sur un rapprochement arbitraire des syllabes, il est juste de dire que les résultats les plus sérieux ont été obtenus dans cette branche des sciences historiques par la valeur légitime et décisive des conclusions qui étaient fournies par la connaissance étymologique des noms propres. Nulle part la critique ne peut sentir plus que dans l'Inde la nécessité d'appliquer ce même procédé à la découverte des idées qui ont amené les évolutions successives du polythéisme ; car, nulle part, sans contredit, l'organisme du langage ne s'est prêté avec autant de souplesse et de variété à l'expression multiple de ces légendes, ces fictions et ces métamorphoses, que l'esprit des Hindous a produites en vers sanscrits avec une patience inépuisable et par une fécondité presque sans bornes. Force nous est donc de préluder à l'examen de la matière elle-même, de préparer par avance des instrumens qui servent à trancher les difficultés de notre sujet, en demandant tout d'abord à la langue sacrée de l'Inde l'explication des noms sacrés qui dominent dans l'histoire des Ribhavas et qui sans doute caractérisent ces êtres divinisés : le sens profond des définitions que leur nom a dû renfermer et rappeler sans cesse à la pensée des peuples ne peut manquer d'être aperçu à la lumière des traits d'histoire authentique que nous avons empruntés au récit des hymnes, et que nous ferons passer dans la suite de nos tableaux. Ce n'est pas chose indifférente dans l'ordre de questions qui nous occupe, que de fortifier les rapprochemens de faits, les inductions de l'exégèse mythologique, par des preuves philologiques de quelque rigueur : nous espérons que le lecteur en conviendra bientôt, après avoir parcouru l'ensemble des recherches étymologiques dont nous allons aborder l'exposition spéciale sous la forme la plus succincte.

Le nom collectif de Ribhavas, qui désigne les trois fils de Soudhanvan dans les prières du Véda, ne peut faire exception à la loi, d'après laquelle ont été formées toutes les dénominations du monde divin dans l'idiome essentiellement poétique des Hindous : ce nom n'est, selon toute vraisemblance, autre chose qu'une de ces qualifications qui résument une croyance, qui tirent d'événemens réels ou supposés un symbole intelligible à la multitude et qui tendent à effacer ou à détruire jusqu'aux traces d'un nom purement humain et personnel. Bien que le mythe des Ribhavas offre par lui-même un phénomène nouveau dans la constitution progressive du culte védique, bien qu'il y introduise, au point de vue où nous nous sommes placé, le principe nouveau de l'apothéose, il est hors de doute pour nous que le nom des Ribhavas ne contienne quelque grande allusion à la vie de la nature et ne dépende de quelque idée prédominante dont le brillant sabéisme des Rischis aura été la première source. A l'idée de lumière et d'éclat s'est alliée sans cesse l'idée de force, d'énergie et de durée : c'est cette double idée qui paraît avoir été, en quelque manière, comme la mesure de la puissance divine aux yeux des anciens Hindous. C'est, de même, l'idée d'une force toujours croissante, d'une vie supérieure et inépuisable, que nous croyons découvrir dans le nom hiératique et divin des Ribhavas.

Le nom sanscrit Ribhu ne peut être expliqué d'une manière plus régulière et plus plausible que si l'on suppose un radical antique auquel vient se joindre le même suffixe *u* qui est devenu la désinence de plusieurs noms masculins, tels que celui de Manu (*Man*-u) et celui du Dieu Vâyu (R. vâ + *u*), ainsi que du substantif asu, vie (*as-u*). Il est vrai qu'un radical qui s'écrirait ribh n'existe pas dans les textes sanscrits ou dans les listes des racines qu'ont recueillies les grammairiens indigènes. Mais nous concluons de l'usage et du sens bien connus d'un grand nombre de racines analo-

gues, que nous allons produire et contrôler tour-à-tour, à l'existence fort ancienne de ce radical et du thème identique ARBH dans le sanscrit de l'âge des Védas. L'idée générale de grandir, d'amplifier, de croître, a certainement appartenu à un groupe considérable de racines qui ont affecté plus tard dans la forme classique du sanscrit littéraire des nuances déterminées de signification ; cette idée fut d'abord l'acception qui leur fut commune, comme leur était commun l'élément lingual (*rĭ* équivalent de *ar*) suivi d'une aspirée ou d'une sonore aspirée d'entre les consonnes de l'alphabet indien. Nous formerions une première classe, plus rapprochée du thème que nous envisageons particulièrement, des racines suivantes : RĬDH, croître (1); RIH, que suppose la racine ARH (2), être égal, être puissant et fort (ARGH, avoir du prix); RABH, commencer, saisir) mettre sa force à l'épreuve, user de puissance (3). Il est d'autres racines que

(1) Les dérivés de cette racine concourent à l'expression de la même idée. — « Amplificare, exercere » (Westergaard) : *Rĭdhu vrĭddhâu* (Dhâtupâtha).

(2) Cette racine présente l'affaiblissement de la syllabe *ar* en *aĭ* dans une forme védique du parfait *ânrĭhus*, tandis que la forme normale est *ânarhus* : la même règle de Pânini qui cite la première forme (*Sûtras*, VI, 1, 36) renferme un exemple semblable des deux formes *ânrĭchus* et *ânarchus* dérivées du radical RĬCH, louer. Par l'analogie de ce thème qu'a remplacé dans l'usage le thème ARTCH, honorer, vénérer, nous admettons qu'un thème RĬH ait pu exister dans le sanscrit primitif à côté du thème ARH qui a seul persisté dans la conjugaison de la langue littéraire ; nous pensons qu'on aurait droit de restituer au même titre les formes RĬBH et ARBH caractérisées par la consonne labiale aspirée qui paraît avoir formé une désinence tout-à-fait antique, que le temps a partout affaiblie.

(3) Le radical RABH semble appartenir à la même souche que les thèmes verbaux dont il s'agit, et renfermer les idées analogues de force et de grandeur. Nous remarquons le mot *rabhasas*, parmi les noms védiques de ce qui est grand (NIGH. III, 3. *Mahat*); le composé *go-rabhasah* a le sens d'une épithète, « fortifiant » (RIGV. I, h. CXXI, st. 8, corroborans); la forme de pluriel *rabhyasas*, comporte la signification de robustes (*Ibid.*,

l'on ne peut ramener à cette classe en raison d'une affinité originelle, mais qui offrent l'exemple d'une complète analogie dans leur composition euphonique : ce sont les racines RIH, louer, adorer, et RIPH, raconter ou glorifier (1), ainsi que le radical admis par les grammairiens, RIBH, retentir, synonyme antique du radical RÉBH, auquel le Véda donne le sens de *louer* par la parole, par des chants (2). Nous avons à signaler une affinité bien plus étroite de signification et de formation organique entre les racines que nous avons examinées en premier lieu et une classe non moins nombreuse de racines dont l'emploi est demeuré invariable dans la langue sanscrite : c'est la classe des racines caractérisées par le son initial de la demi-voyelle *v* (*va*) ou bien de la labiale *b* (*ba*) et unies par l'acception qu'on peut dire identique de grandeur, d'élévation, de croissance ; telles sont les racines VRĬH ou BRĬH, élever (3), étendre ; VRĬMH ou BRĬMH, croître, être augmenté ; telle est encore la racine plus fréquemment usitée, VRÍDH, croître, à laquelle l'analogie permet de juxtaposer une racine perdue, VRĬBH, d'une même

b. CXX, sl. 4). M. le docteur ROTH nous a fait connaître un passage du Rig (VII, 5, 31) où le mot *rabhasvat*, vigoureux est dit des chevaux d'Agni; il a bien voulu nous faire part d'une conjecture qui rapprocherait du terme sanscrit les mots latins *rabies*, *rapere*, etc., etc.

(1) RIPH et les racines homogènes RĬPH, RIMPH, RIMPH, possèdent en outre la signification de mépriser, blâmer et nuire.

(2) NIGH. III, 14. *Archati-karma*. Le nom masculin *rébha* est un des noms communs du chantre védique, *stotrĭ* (NIGH. III, 16) : il servit également de nom propre dans les familles de Rĭschis (RIGV. I, b. CXII, 5. CXVI, 24. CXVII, 4. CXVIII, 6. CXIX, 6) ; il fait allusion dans ces divers passages aux aventures d'une seule personne, secourue par les Açvinas au moment de périr dans les eaux. — Le radical saûtra RIBH (*ravé*) a pu être tiré par analogie des formes de la conjugaison du thème *rebh* où reparaît la voyelle brève *i* : pass. *ribhyaté*, part. *viribdha*, *vi-ribhita*. Voyez les exemples que cite Pânini (VII, 2, 18).

(3) *Vrĭh-u udyamé* (dhâtu-pâtha). *Vrĭh-i*, *vrĭdh-u vrĭddhau* (ibid.).

valeur de signification (1). Une troisième classe de racines indiennes peut être ici l'objet d'un rapprochement méthodique qui donne un plus grand poids aux inductions précédentes (2) : c'est celle des racines qui expriment l'action de *prendre* ou de *saisir*, mais qui renferment la notion du mouvement essentielle aux radicaux désignant la grandeur ou la croissance. Tel est l'ancien radical qui a dû subsister dans le Véda sous les deux formes GRABH et GRĬBH, et qui est représenté dans les monumens classiques par les deux formes GRAH et GRĬH, que distingue la perte du son labial (3). Il n'est pas inutile à l'éclaircissement de la thèse philologique que nous exposons, de grouper autour du thême GRABH, qui paraît primitif en sanscrit, quelques thêmes qui ont subi l'application des mêmes lois d'euphonie et d'orthographe; on est en droit, d'après les exemples cités, d'en rapprocher le radical GRĬDH, désirer (et peut-être enlever, ravir), et même le radical LABH, recevoir, obtenir, dont on a restitué avec vraisemblance la forme plus ancienne GLABH, en l'expliquant par la chute de la gutturale initiale (4). Il

(1) La coexistence fort ancienne d'une forme VRĬBH avec les formes mieux connues VRĬH et VRĬBH nous donne une conclusion nouvelle en faveur du thême BRĬH dont nous recherchons la valeur primitive. En admettant la substitution de la lettre *l* à la lettre *r* dans les règles de l'orthographe védique, on peut joindre à ces racines le radical sanscrit VALBH, qui a le sens restreint de *manger*, *se nourrir*.

(2) Nous avons cédé au conseil d'un habile indianiste allemand, M. le docteur Th. Goldstücker, en insistant sur l'analogie de ces deux classes de racines avec la première dans laquelle nous avions à déterminer la place du thême BRIH ; c'est pourquoi nous n'avons pas craint de développer ce parallèle tiré du vocabulaire sanscrit.

(3) Rosen, et après lui M. Lassen, ont signalé le rapport de ce double thême avec l'antique forme GRABH, affaiblie dans GRĬBH et avec un grand nombre de mots anciens dans les langues indo-européennes (*Anthol. sanscr.*, not., p. 136).

(4) V. le *Griech. Wurzellexicon* de M. Th. BENFEY, t. II, p. 139 (Berlin, 1842). — M. BOPP a fait usage du même rapprochement dans son

nous semble que c'en est assez de cette série de formes homogènes dans trois classes de racines liées entre elles par une égale portée de signification, pour établir l'existence normale d'un thème primitif en sanscrit, RĬBH, analogue à tous les égards aux thèmes que nous venons de comparer entre eux, RĬDH, RABH, ARH, VRĬH, VRĬDH, GRABH, LABH, etc.

Après cet examen des élémens constitutifs que l'on retrouve dans une famille entière de racines sanscrites, il nous reste à démontrer quelle application le sens général du radical RĬBH a pu avoir dans le nom divin que nous avons pris à tâche de définir et d'élucider en cet endroit de nos recherches. Le mot RIBHU nous semble être un appellatif dérivé directement du radical védique exprimant l'idée de grandir et de croître; il désignerait l'être qui croît, celui qui grandit sans cesse, ou bien encore celui qui a cru et grandi et qui est parvenu au terme de la force ou de la puissance. Nous croyons que c'est de cette manière que l'on doit entendre les noms masculins *arbha* et *arbhaka*, usités généralement dans le sens de fils, de rejeton ou de petit (1); nous

Glossaire où il énumère les nombreuses affinités de la racine GRAH dans toutes les langues affiliées au sanscrit (éd. alt., s. v., p. 110-11); nous ne balançons pas à dériver avec l'un des créateurs de la synglosse indo-européenne les deux radicaux GARH et GALH, *blâmer*, *injurier* (reprehendere), de la racine GRAH ou plutôt de sa forme primitive GRABH (*ibid.*, p. 103) : des deux côtés *ra* a subi le changement en *ar* par métathèse, et le second radical s'est formé par l'échange des demi-voyelles *r* et *l*. C'est par cet échange fréquent à l'origine des langues que nous voudrions ramener de même à la troisième classe de racines, l'origine du radical GALBH, être fort ou audacieux, en l'assimilant à GRABH, GRĬBH, et aux radicaux analogues.

(1) Il serait superflu de s'attacher à défendre l'hypothèse par laquelle *arbha*, le *g* rejeté reviendrait au substantif *garbha*, fœtus, nourrisson (V. BOPP, *Glossar.* s. v. BENFEY, *Griech. Wurzellex.*, I, p. 103; II, p. 139). La racine RĬBH fournit une dérivation régulière de ce mot qui répondrait à la notion d'un objet qui croît, d'un être qui se développe. *Arbha* est déjà employé dans le Véda avec le sens de petit ou jeune, et il est opposé à

sommes portés à donner la même interprétation aux mots des langues anciennes qui semblent avoir été formés d'un radical presque identique à la forme RIBH : ὀρφός, ὀρφανός en grec, *orbus* en latin, ainsi que *arb-ya* dans le vieux haut-allemand, ont comporté probablement le sens d'enfant, de jeune, comme le sanscrit *arbha*, avant d'affecter exclusivement celui d'orphelin, d'enfant privé de ses parens (1).

C'est l'idée de croissance, avons-nous dit, qui semble caractériser le dénomination de RĬBHU. Non-seulement, en effet, cette idée représente la vie de la nature divinisée dans la généralité des êtres qui la renouvellent en se succédant; non-seulement elle détermine fort bien l'existence universelle des corps qui n'est soutenue que par le secours incessant des alimens; qu'on se souvienne ici que les anciens Hindous, croyant les Dieux de la lumière soumis à cette loi du monde terrestre, leur présentaient trois fois dans chaque journée des offrandes et des libations. Mais encore l'idée de croissance peut s'adapter, sous un double point de vue, à l'histoire religieuse des personnages que le Véda célèbre et invoque sous le nom de RIBHAVAS : leur nom, en rapport avec le côté moral et humain de leur légende, désigne à-la-fois, nous semble-t-il, l'empire croissant de leur

mahat, grand (RIGV. I, h. VII, 5. XI, 8. *arbhé*, in parva pugna, h. XI, 13. *arbhám*, juvenem, mulierem). La forme *arbhaka* qui semble usitée de préférence dana la langue classique est comprise dans le vocabulaire védique parmi les adjectifs signifiant petit (NIGH. III, 2, *hrasva*).

(1) M. Benfey (*Griech. Wurz. Lex.*, I, p. 104-4) a soutenu cette signification primitive des mots analogues au mot *arbha* en dehors du sanscrit contre l'hypothèse de M. Pott qui les rapportait au radical RABH, commencer, saisir, au moyen de l'idée de *succession* et d'*héritage* (*Etymol. Forsch.*, t. I, p. 112, 259). Au lieu de considérer le grec βρέφος comme identique au sanscrit *arbha* dérivé sous la forme *garbha* d'une racine GRĬBH (Benfey, *ibid.*), nous supposerions plus volontiers le mot βρέφος formé d'un thème analogue à la racine VRĬBH, forme équivalente de la racine VRĬDH, croître.

vertu et de leurs mérites envers les Dévas et les longs jours de leur vie terrestre signalés par l'accomplissement d'œuvres utiles. D'autre part, ce nom a pu recevoir de l'esprit mythologique une valeur toute religieuse qui ressort des idées fondamentales d'un culte naturaliste : nous voulons dire la signification active ou, si l'on aime mieux, causative de *faire croître* les Dieux, de faire grandir leur force et leur puissance, par des oblations régulières et par des chants poétiques ; cette signification n'est-elle pas expressément contenue dans la lettre des hymnes dont plusieurs nous dépeignent Indra et les Dieux primitifs du ciel indien grandissant en vie et en puissance par l'effet permanent du sacrifice et des actes qui l'accompagnent? Les Ríbhavas, comme l'étude des textes nous aidera bientôt à le mieux démontrer, ne sont-ils pas au nombre des hommes mortels qui ont réalisé par leurs œuvres cet *accroissement* progressif de la vie et de la puissance divines? Et, s'il est juste de poursuivre la même idée jusque dans sa dernière application, d'accord avec les croyances indiennes, les Ríbhavas eux-mêmes n'ont-ils pas dû la gloire et la perpétuité de leur existence, l'*accroissement* de leur vie transportée dans les régions célestes, à une série non interrompue d'œuvres destinées à étendre l'action et le pouvoir des Dévas?

Nous ne faisons point difficulté de chercher dans le même ordre d'idées l'explication historique du nom d'Orphée, le plus fameux représentant de la poésie sacrée dans une période ancienne du naturalisme grec ; et, n'importe en ce moment à quel point on peut défendre la personnalité du chef des chantres de la Piérie, la mission civilisatrice qu'il a poursuivie au témoignage des fables qui nous dérobent sa véritable histoire, a une ressemblance incontestable avec le rôle que la tradition indienne attribue aux Rischis du Véda et en même temps aux fils déifiés de Soudhanvan. On a été frappé depuis long-temps de la ressemblance même des



noms, et M. Lassen a déclaré que le nom d'ORPHÉE, Ὀρφεύς, existe déjà dans celui des *Rĭbhous* ou *Rĭbhavas* du Rig-Véda (1), bien qu'il n'aperçoive dans leur mythe aucun des traits qui appartiennent à l'histoire à demi-fabuleuse du poète de la Thrace. Nous ne prétendons nullement établir une espèce de conformité entre le mythe indien et le mythe hellénique; nous savons qu'il est assez de causes, dont il faut tenir compte en observant le développement de conceptions presque identiques chez deux nations sorties d'une même race, mais séparées par les différences de lieux et de climats et aussi par les vicissitudes de leur histoire particulière. Cependant nous nous représentons les chantres ἀοιδοὶ et les prophètes ou *devins* (μαντεῖς) qui entouraient Orphée comme les devanciers des instituteurs mieux connus des principales corporations du sacerdoce grec, et nous les plaçons dans un âge antérieur à l'établissement d'un culte régulier, appuyé sur l'enseignement de sanctuaires vénérés et développé en même temps, dans ses formes, par le concours de l'invention poétique : de même, les Ribhavas ne sont-ils point placés dans les siècles de l'antiquité védique entre les premiers adorateurs de la nature lumineuse et les chefs de famille fondateurs de la caste sacerdotale des Hindous, entre les Rischis de l'âge patriarcal et les Brâhmanes de l'âge héroïque ? N'ont-ils point, comme Orphée au nord de la Thessalie, préparé parmi les tribus dispersées dans les contrées septentrionales de l'Inde le règne des idées religieuses et des

(1) *Zeitsch. für die Kunde des Morgenl.*, t. III, p. 487. Il n'est pas besoin de prouver longuement que le son *ar* pour *rĭ* se retrouve dans la syllabe ορ, que le φ est l'équivalent du *bh* sanscrit, et le suffixe grec ευ, du suffixe *u*. — Sans avoir connaissance de cette conjecture philologique, M. LANGLOIS, de l'Institut de France, avait établi le même rapprochement entre les Rĭbhavas et Orphée dans une note de sa traduction du Rig (liv. I, h. XX) qu'il est sur le point de livrer au public; il nous a autorisé à faire ici mention de cette curieuse synonymie qu'il devait à sa propre observation.

lois civiles, bases de l'ordre politique qu'ont établi plus tard les Aryas, conquérans du sol?

La signification du nom des *Ribhavas*, que nous avions d'abord tirée des élémens simples et anciens du mot Ribhu, emprunte une valeur nouvelle au parallèle que fournit la tradition grecque sur la personne d'Orphée et l'esprit de son époque. Si nous devons, d'une part, la solution proposée, aux procédés analytiques que nous avons constamment suivis dans la recherche d'un radical inconnu, nous avons la confiance d'avoir, d'autre part, écarté de cette recherche toute hypothèse arbitraire qui eût été facilement prise comme le point de départ d'une série de conclusions plus ou moins spécieuses : au moins nous n'avons jamais perdu de vue les tendances qui prédominent dans la religion des Védas et en particulier le genre d'idées qui a donné naissance au mythe des Ribhavas. Il est à notre avis presque impossible de découvrir la vérité sur le sens des noms mythologiques, si l'on s'en tient à la lettre, sans consulter la nature générale des croyances d'un peuple, sans prendre le fil conducteur de l'histoire poétique et de la tradition qu'elle contient.

Il ne nous reste plus qu'à exposer ici, à la suite des investigations spéciales que nous avons tentées, la manière dont la science indigène a prétendu expliquer le nom des Ribhavas. Déjà nous avons rapporté les explications données par Yâskâ dans la section du *Nirouktâ* qui concerne exclusivement ces divinités (1) : elles ne pourraient être défendues en aucune façon par l'interprétation grammaticale ; fausses en elles-mêmes, formées par un arrangement capricieux de syllabes, les étymologies de Yâskâ sont tirées de la notion même du mythe, et elles reviennent à des allusions

(1) Nir. ix, 15. *Ribhava urubhântîti itγ-âdi.* — Voir le § 1 du présent chapitre.

sur l'éclat des Ribhavas « qui resplendissent au loin, qui brillent ou qui existent par la vertu des œuvres (1) ». Ces étymologies n'ont de véritable intérêt pour la critique occidentale qu'en tant qu'elles révèlent sur un point d'histoire religieuse les croyances et les opinions anciennes des Hindous, recueillies avec respect et répétées avec confiance par des commentateurs appartenant au brâhmanisme orthodoxe: on les voit insister sur la splendeur éclatante des divinités appelées Ribhavas, et bien plus encore sur le mérite de la véracité et sur les fruits du sacrifice. Il ne peut y avoir de même que l'intérêt d'une tradition ou d'une croyance nationale dans la signification générale de sage ou intelligent, *medhâvin*, que le *Nigantou* prête au nom de *Ribhouh*, rangée parmi les vingt-quatre noms védiques de la même acception (2) : on a droit de conclure de ce renseignement affirmatif du lexicographe des Védas que ce nom a répondu fort anciennement à l'idée d'un Rischi, d'un homme distingué par la sagesse et par le don de la poésie, et qu'il a pu être donné à plusieurs chantres des tribus ariennes avant de devenir le nom propre et ensuite le nom sacré des trois hommes que les générations suivantes ont déifiés. Il faut s'attendre à ce que les glossateurs indiens répètent partout l'étymologie spécieuse qu'ils ont une fois adoptée ; il en est ainsi du nom des Ribhavas dans les gloses de Sâyana, et

(1) Nous ne croyons point inutile de donner place à un extrait de la *Nirukta-vritti* de Dourgâchârya que nous avons déjà citée à propos de l'invocation collective des Ribhavas ; nous avons pu sur ce passage concernant l'explication du mot Ribhu comparer deux manuscrits de l'East-India-House (n° 206 et n° 358, fol. 135) : « Ribhavas *kasmât* | *urubhântîti vâ* | *té hi bahu bhânti dîpyanté* | *uru-çabdât pûrva-padam bhânté-rûpam-uttara-padam* | *ritena bhântîti vâ* | *yadjnéna satyéna vâ bhânti* | *tad-évottara-padam pûrva-pada-vikalpah* | *riténa bhavantîti va bhavatér-vottara-padam* | *té hi riténa satyéna vâ bhavanti yadjnéna vâ bhavanti* | *bhûtyâ dévatvéna sarvé yudjyanté* (sic. Ms. 206) *téschâm-éschâ bhavati.* ||

(2) Nigh. iii, 15. *Médhâvi-nâm.*

même des mots qui ont été dérivés du nom masculin *rĭbhu :* par exemple, *rĭbhva* que les interprètes traduisent par le composé *uru-bhûta*, comme le fait l'auteur du *Niroukta* (1). Il est un seul endroit où le mot RĬBHU employé comme adjectif, épithète du substantif *rayi*, richesse, présente le sens littéral que nous avons découvert dans sa composition étymologique : il est dit d'une richesse abondante, qui croît sans cesse, qui ne diminue jamais (2).

Nous ne pouvons oublier de rapporter ici que le texte des hymnes nous montre en outre l'emploi d'un adjectif désignant collectivement les *Rĭbhavas* de même que la forme du pluriel du mot *rĭbhu :* c'est le composé RĬBHUMAT, qui sert à qualifier Indra associé aux Rĭbhavas, accompagné de ces divinités dont nous verrons bientôt l'histoire merveil-

(1) Nous en prenons pour exemple un passage du *Niroukta* (Liv. XI, § 21) que le Dr A. KUHN a publié récemment dans son mémoire sur le nom d'*âptya* (*Zeitschrift für die Wissenschaft der Sprache*, I. B, 2e Heft, p. 276. — Berlin, 1846); c'est le premier vers d'une stance relative à Indra (*aindrî rĭtch*): — *Stuschéyam puru varpasam rĭbhavam-inatamam-âptyam-âptyânâm*. — Nous reproduisons le commentaire littéral en suivant chaque mot : *Stotavyam bahurûpam-urubhûtam-îçvaratamam-âptavyam-âptavyânâm* (sic). Le dieu est célébré dans ce fragment poétique comme « l'*être* multiforme qui doit être loué, étendu au loin (grand), souverain maître, *Aptya* des *Aptyâs* », c'est-à-dire, chef des êtres nés des eaux, et demeurant dans les eaux, si l'on met en rapport la formation matérielle de ce terme (*âp*, eau, suff. de lieu *tya*) avec une légende de l'ancienne mythologie. Cfr. KUHN, ib., p. 289.

(2) V. aux chap. V et VI, la glose de Sâyana sur les mots *rĭbhum rayim* de l'hymne V, st. 5 (Liv. III du Rig, lect. VII) et la note dont nous avons accompagné la traduction française. Que l'on admette le rapport direct de ces deux mots comme nous le proposons, le mot *rĭbhu*, traduit par le sanscrit *samâna*, désignera une richesse grande et croissante, toujours *égale* à elle-même. Que l'on veuille d'après le Scholiaste en faire deux épithètes du nom sous-entendu de la troupe des *Rĭbhavas* (*bhavatâm ganam*), le premier de ces mots reprend le sens inhérent au nom mythologique celui de grand ou d'étendu, de croissant en force et en puissance (crescentem, sese amplificantem *turbam*).

leuse attachée à sa légende (1) : caractérisée par le suffixe possessif *mat*, cette expression marque parfaitement l'état de dépendance ou de vassalité dans lequel les Rĭbhavas sont placés dans la religion védique vis-à-vis d'Indra. Mais il est un autre mot formé d'une manière analogue, et non moins digne d'attention et d'étude : c'est le mot *rĭbhukschan*, *rĭbhukschas*, qui a dans des documens de même âge un emploi très varié. Tantôt il désigne exclusivement RĬBHOU, l'aîné des fils de Soudhanvan (2) ; tantôt il représente les trois fils réunis le plus souvent sous le nom de *Rĭbhavas*, et cela sous deux formes différentes du pluriel : *rĭbhukschâs*, *rĭbhukschanas* (3). Il paraît indubitable que ce composé a servi long-temps à désigner la plus âgée des trois personnes, mais que peu-à-peu il a passé dans le langage des poètes au titre de nom collectif. Nous croyons retrouver dans sa formation le thême syncopé d'un participe dérivé du radical KSCHI, commander, régner, dont l'usage fort ancien est attesté par des textes du Véda (4) : *Rĭbhukschan* (au nominatif singulier *Rĭbhukschâ*) ou *Rĭbhukschas* (nomin. sing. *Rĭbhukschâs*) aurait signifié d'abord l'homme commandant au loin, celui « dont le pouvoir est croissant », et l'on conviendra que le composé rentrait sous ce rapport dans le sens

(1) *Indra rĭbhumân.* RIGV. liv. I, h. CX, st. 9, liv. III, lect. IV, h. VIII, st. 6.

(2) Voir ci-dessous, ch. IX, l'h. I, st. 9 (Liv. III, lect. VII), et l'h. XV, st. I et st. 3 (Liv. V, lect. IV), ainsi que les gloses sanscrites de Sâyana.

(3) Voy. les hymnes de Vâmadéva (liv. III, lect. VII), II, st. 5, et V, st. I, 3, 5, 7 et 8. Le Scholiaste interprète expressément *Rĭbhukschâ* comme un pluriel (ib., st. I) en y joignant le mot *Dévâs*.

(4) Telles sont les formes *kschayan*, dominant, régnant (RIGV. I, h. XXIV, 14), et *kschayat* dans le composé *kschayad-vîras*, maître des hommes (ibid., h. CXIV, 2). V. la racine KSCHI, n° 2, dans les *Radices* de Westergaard. Rosen a relevé la valeur de la forme védique *kschaya*, commandant (*dominant*), et le vrai sens du composé *urukschaya*, « qui commande au loin », dont il a rapproché fort habilement l'épithète homérique εὐρυκρείων (*Adnot.*, p. X-XI). Cfr. BOPP, *Glossar.*, p. 93.

très large du nom primitif qui en formait la première partie. Il n'y a pas lieu de s'étonner que la forme *Rĭbhukschâ*н (1) ait été mise au nombre des mots védiques exprimant la grandeur, puisqu'elle renferme au plus haut degré l'idée de croissance et d'étendue (2). Mais nous ne pouvons nous défendre de supposer qu'une fois devenue le surnom de personnes divines reconnues par toutes les familles de Rĭschis, cette forme a cessé d'être une épithète vulgaire appliquée à la possession d'une vaste puissance, et qu'elle a reçu une sorte de consécration religieuse dans l'idiome des livres.

Il est surtout un fait qui doit nous éclairer sur la destination spéciale d'un terme que l'usage avait peu-à-peu affecté à un seul mythe, celui des Rĭbhavas : déjà, pendant la période védique, le composé *Rĭbhukschan* a dû être usité comme un des surnoms d'Indra, et peut-être l'a-t-il été dans l'intention de rappeler même par les formules d'une poésie hiératique le rang inférieur des Rĭbhavas subordonnés au pouvoir du maître du ciel. Un hymne du Ier Livre en fait un des titres de la gloire d'Indra dans une invocation qui commence en ces termes (3) : « Toi *qui es* véridique, *qui es* fort contre *les ennemis*, toi qui commandes aux Rĭbhavas (*Rĭbhukschâ*), toi qui es favorable aux hommes..... » Dans une section du *Niroukta* où est citée une stance de l'hymnologie védique (4), le mot *Rĭbhukschâ*, épithète d'Indra, est

(1) Cette forme peut être admise en même temps comme celle d'un pluriel masculin, qui serait tiré d'un thême terminé en *a* bref; mais dans les cas du singulier les formes qui ont pour désinences *an* et *as* sont usitées de préférence; c'est à la première qu'il faut rattacher le vocatif pluriel *rĭbhukschavas*.

(2) Nigh. iii, 3. *mahan-nâmâni.*

(3) Rigv. i, h. lxiii, sl. 3. Tu Ribhuibus imperans (Rosen).

(4) Nir. ix, § 3.—Voici la strophe tout entière :

Mâ no Mitrâvarunâ Aryamâ Ayur | Indra Rĭbukschâ
Marutau parikhyan |
Yad-vâdjino dêva-djâtasya saptên | pravakschyâmo
vidathê vîryâni. ||

expliqué par Yâska de deux manières : d'abord dans le sens plutôt littéral (1) : *Urukschayana*, « possesseur d'une puissance étendue » ; puis d'accord avec le fond de l'histoire mythique : « chef ou roi des Rĭbhavas », *Rĭbhûnâm râdjéti vâ*. Il est probable que cette seconde interprétation, qui est en tout point conforme aux circonstances des aventures merveilleuses auxquelles Indra est mêlé, a sur la première l'avantage d'une couleur historique qui est le reflet d'une tradition vivante (2). Il nous semble en même temps d'une certitude incontestable que le nom de *Rĭbhoukschin* ou bien de *Rĭbhouksha* qui est donné à Indra dans les poèmes brâhmaniques remonte jusqu'au premier âge des religions indiennes, qu'il appartient au développement du mythe d'Indra et à la formation de celui des Rĭbhavas, et qu'il a conservé en sanscrit, dans les désinences irrégulières de plusieurs cas, des traces non méconnaissables de son origine fort ancienne, et d'une fluctuation primitive de ses formes dans la déclinaison. On voit qu'il y a loin de la valeur d'épithète que le mot *Rĭbhukscha* a comportée dans le Véda aux sens nouveaux

« Puissent Mitra et Varouna, Aryaman, Vâyou (*ayur-ayana*. Gl.), Indra dit Rĭbhukschan et les Maroutas ne point nous abandonner, quand nous chanterons dans le sacrifice les forces du cheval à la course rapide créé par les Dévas ! »

(1) Sens identique à celui de *urukschaya* dans la langue ancienne et par exemple dans le Rigv. liv. I, h. II, sect 3, st. 3.

(2) Le second hymne de Coutsa aux Rĭbhavas (liv. I, h. CXI, st. 4) porte les mots *Rĭbhukschanam-Indram*, que nous avons traduit : « Indra dominant au loin », pour nous rapprocher de l'opinion de Sâyana qui interprète l'adjectif par *mahat*, grand, et le commente plus loin dans le sens de : « Habitant dans un séjour resplendissant ». Pour montrer tout le prix de la seconde interprétation du *Nirouktа*, nous allons reproduire en partie la glose grammaticale qui n'est pas entrée dans nos extraits sanscrits du *Bhâschya* au chapitre IX : *uru-pûrvâd-bhâti .... iti-ku-pratyayan* | *ató lópa ir-itchéty-âkâra-lópan* | *pûrva-padasya rĭbhavaç-tcha rĭbhu-çabdopapadât kschiti-nivâsa-gatyor-ity-asmât* | *ity-âdi*.

dont on l'a chargé plus tard en l'étendant du dieu lui-même au ciel qui est le séjour d'Indra et à la foudre qui est l'arme du Jupiter indien. C'est du moins une occasion d'observer comment il y a presque toujours un fond antique dans les fables hindoues qui sont grossies de fictions toutes modernes et qui portent le cachet de l'esprit des sectes dans l'exagération des idées et le luxe capricieux des ornemens et des morceaux descriptifs.

A l'étude du nom de Rĭbhavas, le plus généralement usité dans les chants de la littérature sacrée, doit succéder présentement celle des noms qui ont servi à caractériser individuellement chacun des trois frères, héros de la tradition nationale des Aryas. Ils ne sont pas désignés dans les textes seulement par des noms propres, mais encore par la différence de l'âge ; le poète les distingue quelquefois dans son récit par les épithètes : *djyéschtHa*, le plus âgé, *kanîyân*, plus jeune, *kanischTHa*, le plus jeune ou le plus petit (1). L'aîné des fils de Soudhanvan est nommé isolément Rĭbhou, moins souvent *Rĭbhukschan*, comme nous l'avons observé dans les pages précédentes; il est cité d'ordinaire le premier dans l'énumération poétique des trois noms : *Rĭbhur-Vibhvâ Vâdjas* (2). Le second frère est appelé partout Vibhvan (nomin. *Vibhvâ*), quand il n'est point compris dans un des deux noms patronymiques affectés à la louange de la triade entière; les interprètes du Véda le désignent par le nom de *madhyama*, « occupant le milieu » : la lettre des hymnes ou des commentaires ne le charge pas d'un rôle aussi personnel que celui qu'elle attribue à ses frères et surtout à Rĭbhou (3). Vâdja, le plus jeune, est associé aux deux autres

(1) Hymne 1er de Vâmadéva, sl. 5 (liv. III, lect. VII).

(2) Voy. l'h. IV, sl. 6 (liv. II, lect. VIII) et l'h. II, sl. 1 (liv. III, lect. VII). — Cfr. l'h. I, st. 3 et 9 (ibid).

(3) Vibhvan est réputé à cause de ses œuvres, le protégé, le favori de Varouna (liv. III, lect. VII, h. I, sl. 9); quand il s'agit plus loin de la fabri-

dans la formule citée qui produit tour-à-tour leurs noms individuels, mais le plus souvent le nom de *Vâdja*, d'après l'usage que l'on a vu constaté par le *Niroukta*, est mis au pluriel : il devient ainsi un nom collectif (Vâdjâs) d'un emploi presque aussi étendu que celui de *Rĭbhavas* (1), et il est usité même à côté de ce dernier nom d'une manière pléonastique.

Recherchons-nous maintenant quelle est la valeur intrinsèque des noms de *Vibhvan* et de *Vâdja*, nous arrivons sans peine à reconnaître qu'ils renferment tous deux la même signification inhérente au mot rĭbhu, « étendu, croissant », c'est-à-dire, l'idée de force et de puissance. Vibhvan paraît formé du nom masculin Vibhu, maître, puissant, au moyen d'un second suffixe *an* (2), et répond à la notion d'une vie forte et durable; la forme védique du pluriel, *vibhvas* (pour *vibhavas*), serait, si l'on en croit Sâyana, une variante du nom de *Vibhvan* pris cette fois collectivement (3). On ne peut oublier que le thême *vibhou* a persisté dans les religions indiennes comme nom divin exprimant le plus haut degré de la puissance que manifeste la présence en tous lieux et qu'il a représenté tour-à-tour Brahmâ, Vischnou, Çiva à leurs adorateurs en qualité de dieux suprêmes. D'autre part, le mot *vâdja* contient non moins explicitement la notion de *force*, appliquée à l'existence des corps aussi bien qu'à la vie des esprits : il est indubitable que la signification de

cation d'un char qui est dit *Vibhva-taschto* dans le texte, Sâyana ne laisse point croire que ce soit l'œuvre particulière de *Vibhvan*, mais il entend par le pluriel *vibhvabhis* (*rĭbhubhis*) la réunion des trois frères (ibid., h. iv, st. 5.—V. au ch. v la note jointe à la traduction).

(1) Liv. i, h. cxi, st. 4. liv. iii, lect. vii, h. ii, st. 3-5. h. iv, st. 2, 4, 7. h. v, st. 1, 3, 7 et 8. liv. v, lect. iv, h. xv, st. 1.

(2) Au nominatif *vibhvâ* on peut comparer la forme *Rĭbhvâ*, grand (magnus), tirée sans doute du thème *Rĭbhu* (Rigv. i, h. c, st. 5).

(3) Voy. l'hymne iv de Vâmadéva, st. 3 et la scholie (liv. iii, lect. vii).

nourriture, corrélative à la première, n'a été attribuée au mot que postérieurement, quand on a substitué l'idée concrète du moyen à l'idée abstraite de l'état, au terme général de puissance et de force. Nom masculin tiré d'un radical marquant le mouvement (1), VADJA, a pris une multitude d'acceptions qui s'éclaircissent l'une par l'autre : rapidité, promptitude, attaque, combat, vigueur, puissance, richesse, nourriture, offrande sacrée (2) ; en même temps il est devenu un nom propre dans lequel a dominé exclusivement la notion de force et de vigueur : ainsi expliquons-nous l'épithète VADJA qui est demeurée le nom du plus jeune des Ribhavas. Nous découvrons le même sens dans les épithètes qui accompagnent les noms des fils de Soudhanvan en quelques endroits des hymnes : tels sont les adjectifs *vâdjin* et *vâdjavat* qui, rapportés à des êtres intelligens et puissans, caractérisent en eux la possession de la force, et la grandeur du secours assuré à tous ceux qu'ils protégent. Aussi, nous avons voulu, tout en tenant compte du sens matériel de

(1) Le radical VADJ a le sens primitif d'aller, de se mouvoir, que traduit fidèlement le latin *vagari :* n'importe si ce radical est primitif ou bien s'il résulte d'une syncope des syllabes *vi* et *adj* pour AÑDJ (aller, être manifesté) : c'est à une même racine VADJ que l'on doit rapporter les mots *vadjra*, trait, foudre, et *ôdjas*, force, vigueur, et de même le substantif *vâdja* dont l'usage n'est pas moins ancien en sanscrit. C'est de la forme dérivée *vâdja* qu'est venue une série très nombreuse de mots, rameués à tort par l'école de Pânini à la racine vâ, souffler, d'où serait sorti le causatif *vâdjay*. Ce dernier thème n'est autre qu'un verbe dénominatif, et cela au même titre que le thème ÔDJ, formé de *ôdjas*, d'après les exemples que nous avons rassemblés précédemmeut (trad., chap. V, — liv. III, lect. IV, h. 7, st. 7).

(2) Nous ne pouvons mieux faire que de renvoyer le lecteur à la digression que M. le Dr A. Weber a consacrée à l'étude du mot *vâdja* daus ses notes sur un fragment du Yadjour (*Vâdjasanéyi-sanh. spec.*, p. 4-6) ; il a réussi à grouper une multitude d'exemples et à mettre beaucoup de clarté dans ses inductions assez complètes pour qu'on puisse dire qu'elles épuisent la matière.

nourriture sur lequel insistent presque toujours les interprètes indiens, faire ressortir la pensée originale relative à la conception vulgaire des signes et des conditions de la vie et la montrer traduite avec vérité par le mot *vâdja* si compréhensif dans l'hymnologie sacrée (1). Sous un autre point de vue, le surnom de *vâdjin* a pu convenir à l'invocation des Ribhavas, envisagés dans leurs fonctions sacerdotales, puisqu'il a désigné, sans doute dès un temps fort ancien, le prêtre « portant les mets du sacrifice (2). »

Nous complétons ces études détachées sur la dénomination de Ribhavas et sur les noms individuels des trois divinités ainsi appelées, en faisant entrer dans le même cercle d'investigations philologiques les épithètes que les Rischis leur ont spécialement consacrées : on apercevra bientôt que le langage poétique de la prière a emprunté ses formules avec une rigoureuse fidélité au fond vrai et historique du mythe. Les Ribhavas sont invoqués plus d'une fois sous le nom de *naras*, « hommes, êtres virils ; » il nous semble impossible de prendre ce terme dans une signification mystique et hiératique, telle que celle de directeurs ou d'agens du sacrifice, *yadjnasya nétâras*, tandis qu'il répond le mieux à l'état primitif où la tradition place les Ribhavas, à la condition ordinaire et normale de la nature humaine (3). Nous croyons

(1) Voir au chap. v, la traduction et les notes de l'h. vii, st. 5, 6 et 7 (Liv. iii, Lect. iv), ainsi de l'hymne iv, st. 6 et de l'hymne v, st. 5 (Liv. iii, Lect. vii).

(2) Rigv. i, h. xxiii, st. 19. *vâdjinas*. h. lxxxvi, st. 3.— Les prêtres qui étudient le Yadjour auraient reçu le nom de *vâdjins*, parce que le soleil qui a révélé ce Véda a pris la forme d'un cheval (*vâdjin*) : ainsi le veut la tradition conservée par le *Vishnu Pur.*, au Liv. iii, ch. v (p. 281, ed. Wilson). Colebr. *Misc. Ess.*, i, p. 16.

(3) Voir l'h. cx, st. 8 (Liv. i), où nous avons apprécié dans une note l'opinion des Scholiastes sur l'étymologie du pluriel *naras* et justifié la traduction littérale de ce mot par le mot *mânuschyâs* (chap. vi).—Voir dans le texte et la glose marginale les autres exemples : h. vi, st. 1 et 5 (Liv. iii,

d'autant plus juste de s'arrêter en ce cas à la signification la plus simple et la plus littérale, que le Véda contient un adjectif dérivé du nom lui-même (1), *narya*, humain, utile ou favorable aux hommes (*naras*). Mais il est une seconde épithète qui est également tirée de la partie positive de la légende et qui confirme pleinement la valeur que nous venons d'attribuer à la première : « Fils de l'homme », *Manor-napâtas*, ainsi sont appelés dans le récit ou bien invoqués directement les Ribhavas par Viçvâmitra, l'un des poètes dont nous avons réuni les hymnes (2). Cette locution n'a pas trait seulement, ce nous semble, à leur qualité de fils de Soudhanvan, mais encore à celle de descendans d'un mortel fameux, le Rischi Angiras : nous n'avons pas besoin de revenir ici sur l'acception très large du mot *Manou*, nom générique de l'humanité que l'on peut dire placé à la tête de toutes les créations du génie indien, nom historique antérieur en âge à la plupart des mythes du Véda (3). Une troisième épithète, d'un emploi bien plus fréquent dans nos hymnes (4), mérite toute attention en raison de la lumière qu'elle répand sur la personnalité divine et humaine des Ribhavas ; c'est une apposition jointe plus d'une fois immédiatement à leur nom et consistant dans les mots : *çavaso napâtas*, « Fils de la force. » Le Rig-Véda est riche en

Lect. IV); h. II, st. 4 et 5. h. IV, st. 5 (Liv. III, Lect. VII); h. XV, st. 1 (Liv. V, Lect. IV).

(1) Voir au chap. V la note jointe à la trad. de la st. 8 de l'hymne IV (Liv. III, Lect. VII), finissant par les mots : *viçvâ naryâni bhâdjanâ*.

(2) Liv. III, Lect. IV, h. VII, st. 3. Sâyana est entré cette fois dans l'esprit de la légende en paraphrasant ainsi : *manuschyâñgirasau putrâu*. — Le terme ancien *napât, napâtas*, a été suffisamment décrit dans l'intéressante digression de Rosen sur l'expression *apâm-napâtam* (Rigv. I, h. XXII, 6. — *Adnat.*, p. XLIX).

(3) Voir le commencement du chapitre II.

(4) V. l'h. IV, st. 14 (Liv. II, III), et les hymnes II, st. 6. III, st. 1 et 8, V, st. 4 (Liv. III, VII).

exemples de cette même expression figurée qui a pour but de caractériser ou l'origine ou les propriétés et la puissance d'un être divin : c'est ainsi que l'on est convenu d'entendre le surnom de « Fils de la force » donné au Feu (1), celui de « Fils du nuage », *vimutcho napât*, donné au soleil, sortant soudain du milieu des nues, celui de « Fils du ciel », *divo napâtâ*, donné aux deux Açvinas dont la présence est révélée par les douces clartés du crépuscule dans les cieux. L'épithète de *çavaso napâtas*, Fils de la force, présente un rapport étroit avec les idées de grandeur ou de croissance, de vigueur et de puissance, qui sont contenues dans le nom de chacun des Ribhavas : elle peint d'un trait la nature forte et vigoureuse que l'esprit religieux prêtait à ces hommes des anciens âges; elle résume la puissance extraordinaire qu'on leur attribuait dans l'exécution de leurs œuvres humaines; elle définit le haut degré de force et d'énergie auquel ils étaient parvenus par leur passage de la terre dans les régions du ciel; en un mot, cette épithète embrasse toutes les parties du mythe des Ribhavas dont elle représente aussi bien la genèse que le dénouement. Ainsi, jusque dans une locution métaphorique sanctionnée par l'accord de plusieurs poètes, sont explicitement énoncés les attributs essentiels que l'ensemble des faits légendaires donne au groupe des Ribhavas : possesseurs d'une force qui a toujours crû davantage, ces dieux nouveaux la communiquent aux êtres qui les implorent, aux mortels qui leur rappellent leur première destinée; mêlés désormais aux maîtres de la lumière céleste, ils dispensent à la terre une part de la chaleur vivifiante dont elle est la source, et ils entretiennent dans les créatures inférieures la puissance génératrice dont le sa-

(1) *Agni* est appelé en ce même sens, mais par des formules diverses : *ûrdjo napât*, *ûrdjas putra*, *sûno sahasas*, *sahaso yaho*. Ces formules se rapportent principalement à la naissance du Feu, jaillissant de deux branches frottées avec force l'une contre l'autre.

béisme indien attribuait la perpétuité à l'action du soleil et des astres (1). En lisant dans le Véda ces épithètes qui désignent les qualités prépondérantes d'hommes déifiés, peut-on oublier que l'esprit des Grecs a essayé de représenter par des voies semblables la même idée, la notion abstraite, mais divinisée de la force? Leur poésie ne lui a-t-elle pas donné un corps en personnifiant la Puissance et la Force, Κράτος καὶ βία, à côté du représentant de la volonté humaine, du mortel que son courage rend l'égal des dieux, le Prométhée de la fable et du drame (2)? Le héros adopté par toutes les nations helléniques, Hercule, fils d'Alcmène, n'est-il point célébré plus d'une fois par le chantre de la Théogonie sous le nom antique de *Force*, βίη Ἡρακληείη (3), et n'a-t-il point conservé dans la langue toujours religieuse de la poésie grecque le nom patronymique d'*Alcide*, Ἀλκίδης, qu'on traduirait mal par les mots : fils ou petit-fils d'Alcée, mais qui signifie « le fils de la force (4) », c'est-à-dire, l'être fort par excellence en ce qu'il tient sa puissance de la volonté et du secours des dieux? On aurait grand'peine à rejeter la similitude que présentent cette fois encore les tendances anciennes de l'esprit grec avec celles de l'esprit indien dans la formation et dans l'expression des mythes du naturalisme.

(1) Sâyana commente les mots *çavasa napâtas* dans le sens matériel qu'il donne le plus souvent aux épithètes analogues d'Indra et des autres Dieux de la nature : *vrïschri-kâryasya balasya napâtayitâras*.

(2) On sait que ces deux déités allégoriques sont des personnages du *Prométhée* d'Eschyle, et que leur pouvoir se manifeste dès le commencement de l'action. Ce sont les deux enfans du Styx qui figurent sous les mêmes noms dans les généalogies divines d'Hésiode (*Théogonie*, v. 385).

(3) Hésiode, poème de la *Théogonie*, v. 289, 315, 332, 943, 982.

(4) Le mot ἀλκή, force, a pu recevoir primitivement des auteurs de la mythologie la désinence des noms patronymiques ; mais, quand on voulut établir la généalogie du héros à l'imitation des généalogies humaines, on imagina un personnage du nom d'Alcée, père d'Amphitryon et aïeul d'Hercule. *Apollodore*, *Biblioth.*, Liv. II, ch. IV.

Une dernière épithète des Ribhavas nous reste à examiner : celle de *Vâghatas*, prêtres officians, « porteurs des offrandes ». Elle atteste l'existence de fonctions sacerdotales qui étaient relatives aux libations et aux sacrifices et qui consistaient dans la préparation du Sôma et des coupes sacrées ainsi que dans la présentation des alimens offerts aux Dévas ; c'étaient les mêmes fonctions qui ont appartenu aux *Ritvidjas*, quand la célébration du culte eut pris des formes régulières (1). Le surnom de *Vâghatas*, comme celui de *Vahnayas*, reporte les Ribhavas et avec eux la plupart des Angirasides à l'époque des premiers essais faits en vue de constituer un ministère permanent des devoirs du prêtre qui avaient long-temps été le partage du père de famille ou des anciens de la tribu : le groupe des fils de Soudhanvan s'unissant pour accomplir les œuvres obligatoires de la religion est une image fidèle de ces petites corporations fondées successivement en plus grand nombre d'après les besoins croissans d'un culte dont de nouvelles fictions tendaient à multiplier sans cesse les cérémonies extérieures. Les Ribhavas ne sont point encore des Brâhmanes ; ils ne sont nommés ainsi dans aucun texte, ni même par aucun des interprètes du Véda, malgré l'intérêt de ceux-ci à soutenir le contraire : ils n'ont point reçu l'investiture par le cordon sacré, et ils ne revendiquent aucun privilége par droit de naissance. Mais il est d'autant plus remarquable de surprendre en quelque sorte dans leur mythe les germes bien faibles encore des institutions que l'Inde a plus tard si étonnamment développées, et cela longtemps avant la création de la caste Brâhmanique et en dehors

(1) Rigv. i, h. cx, st. 4. Voir la note relative à l'étymologie du mot (chap. vi).— Cfr. Liv. iii, Lect. iv, h. vi, st. 4.— Sâyana dit expressément, en commentant la stance xe de l'hymne de Dirghatamas (Liv. ii, iii, h. iv), que chacun des Ribhavas faisait l'office de *Ritvidj* dans le sacrifice décrit par le poète, l'immolation d'une vache.

des moindres liens d'une hiérarchie sacerdotale, long-temps sans doute avant que fût assemblé le corps des écritures védiques dont la lecture devait être réservée aux seuls *Dvidjâs* ou « deux fois nés ». Ne voit-on pas surgir dans cette partie de l'histoire humaine des Rïbhavas une des formes de transition qui ont, selon toute vraisemblance, séparé le sacerdoce antique de la famille de l'établissement définitif d'un sacerdoce public, désormais immuable au sein de tous les États Indiens ? N'est-on pas, sous ce rapport, replacé incontestablement en présence de faits sociaux bien plus anciens dans l'Inde que les événemens même de son histoire héroïque ?

Arrivant maintenant à l'étude des circonstances que retracent rapidement les hymnes aux Rïbhavas, nous allons les soumettre à une analyse critique dans l'ordre suivant qui se prête le mieux aux conclusions de l'exégèse : nous examinerons tour-à-tour, en interrogeant le contenu des textes, les œuvres méritoires attribuées aux Rïbhavas sur la terre, les opérations merveilleuses qui leur ont valu l'appui des Dieux, les bienfaits qu'ils ont dispensés à l'humanité, ainsi que les droits qu'ils ont acquis à la jouissance des honneurs divins.

Les actes dont la pratique est célébrée dans le mythe des Rïbhavas se rapportent la plupart à la religion de la nature que nous avons montrée naissant parmi les Aryas de l'Inde ou bien à ce culte des idées morales dont nous avons dépeint l'influence indestructible sur leur vie sociale tout entière. Et d'abord, ces dieux ne sont-ils pas loués pour leur véracité, pour leur amour de la vérité et de la justice ? Ne lit-on pas dans plusieurs stances qu'ils sont devenus immortels par la sincérité de leurs prières (*satya-mantrâs*) et par leur désir des choses justes (1) (*rïdjûyavas*) ? Jusque dans l'étymo-

(1) (Voir l'h. xx, st. 4, du 1er Livre et les scholies de Sâyana — *Satyam-ûtchur ity-âdi*. Hymne 1er de Vâmadêva, st. 6 (Liv. III, VII).

logie arbitraire et insoutenable de leur nom que rapporte le *Niroukta*, le mot *rĭta* est traduit en premier lieu dans un sens moral par le mot *satya*, véracité, fidélité, et l'on ne saurait nier que cette qualité n'ait été un des caractères de la vertu religieuse chez les anciens Hindous aussi bien que chez les autres nations ariennes. Qu'il nous suffise de rappeler l'épithète de Véridiques, *nâsatyâ*, qui prédomine parmi les louanges données aux Açvinas. Mais les Rĭbhavas sont exaltés bien davantage par les Rĭschis et glorifiés comme êtres divins à cause de leurs œuvres, *Karmaṇâ*, *Karmabhis*, c'est-à-dire, en raison de l'accomplissement du sacrifice, *yadjṇa*, et des cérémonies qui s'y rattachent : ici encore l'autorité de l'exégèse brâhmanique s'ajoutant à la lettre des textes offre toute garantie relativement à la portée des mots, et l'on ne peut entendre par le nom général d'*œuvres* que des actes religieux par leur nature et concourant à l'invocation incessante des Dévas.

Cependant, il est, parmi les actions que la croyance des Hindous rapportait aux Rĭbhavas, une série d'œuvres qui dépassaient la valeur ordinaire des devoirs et des actes humains, et qui se présentaient à la postérité avec un caractère surnaturel, signe d'une intervention supérieure et divine. Ce sont les travaux que les Rĭbhavas ont entrepris dans le cours de leur vie terrestre pour gagner la faveur des Dieux ; ce sont des opérations de diverses natures, *çamî* (1), qui attestent toutes la force, l'habileté, l'activité et la persévérance de leurs auteurs, mais qui n'ont pu être exécutées par des hommes, par de simples mortels, sans des ressources et des forces merveilleuses communiquées par les puissances du ciel. Nous allons voir que c'est constamment sous cet aspect

(1) Ce terme est le plus fréquemment employé dans nos hymnes pour désigner les actions merveilleuses qui ont fait déifier les Rĭbhavas : liv. I, h. XX, st. 2 (voir la note au chap. V); h. CX, st. 4 ; liv. III, lect. IV, h. VII, st. 3 ; ibid., lect. VII, h. I, st. 4.

que sont présentés les faits extraordinaires de la vie des Ribhavas dans les courtes descriptions du lyrisme védique, et que c'est en ce sens que le Rischi Viçvâmitra a pu dire en les invoquant (1) qu'il n'y a rien de comparable à leurs bonnes actions *(sukritâni)* et à leurs forces *(vîryâni)*. Si les Ribhavas sont appelés plus d'une fois (2) ouvriers actifs et habiles, doués de grandes mains *(apasas, sukritas, svapasas, suhastâs)*, c'est afin de rehausser d'autant mieux le mérite des actes qui les ont élevés au rang d'immortels ; car il est dit expressément par les poètes, échos de la croyance populaire (3), que les Fils de Soudhanvan ont obtenu l'immortalité par leur activité excellente *(sukrityâ, sukrityayâ)* par leur labeur industrieux *(svapasyayâ)*.

Un des actes qui sont mentionnés le plus souvent dans les stances sacrées, c'est la merveille opérée par les Ribhavas en rendant la jeunesse à leurs parens *(pitarâ)* déjà épuisés et brisés par l'âge. Le même genre de prodige est attribué aux Açvinas par la tradition poétique : ces divinités généreuses ont dépouillé Chyavana vieillissant de son corps comme d'une cuirasse et prolongé la vie de cet homme abandonné ; c'est par leurs œuvres efficaces qu'elles ont rendu jeune de nouveau ce mortel accablé de vieillesse (4). De telles circonstances mêlées à l'histoire de personnages divins nous font découvrir quelle place était restée à l'ascendant des idées morales à côté des fictions matérielles du sabéisme : la piété filiale, de même que les relations essentielles à la vie de la famille et l'échange des devoirs qu'elle impose, a demeuré au premier rang des vertus qui méritent de la part

(1) Liv. III, lect. IV, h. VII, st. 4.

(2) Ces épithètes ont été l'objet d'explications philologiques dans les notes de la traduction des hymnes (chap. V).

(3) Voir liv. I, h. XX, 8. h. CX, 8. liv. II, III, h. IV, 11. liv. III, IV, h. VII, 3. liv. III, VII, h. III, st. 2, 7 et 8.

(4) Rigv. I, h. CXVI, 10. h. CXVII, st. 13.

des maîtres de la lumière le prolongement d'une existence heureuse. On ne peut qu'être frappé de l'expression bien vive de ce sentiment dans la légende de Çounahsépha, qui, prêt à périr, invoque le nom d'Agni, le premier des immortels, pour qu'il revoie encore son père et sa mère, comme il est dit à deux reprises avec une admirable simplicité dans un hymne du Rig (1). La légende de Ribhavas s'accorde parfaitement sur ce point avec les traits qui, dans les autres parties du Véda, nous laissent apercevoir les rapports intérieurs de la famille indienne. S'ils ont pu dans leur vie humaine prolonger les jours de leurs parens en les ramenant soudain à la vigueur de la jeunesse, ils l'ont dû à la protection divine récompensant leur amour filial en même temps que les actes multipliés de leur vertu. La nature de cette récompense répond pleinement aux idées de la période védique sur les conditions du bonheur ; c'est ce que nous avons essayé de prouver dans le chapitre IIIe de notre travail, en rassemblant les nombreuses prières qui se rapportent au souhait d'une longue vie. Comme il est juste de commenter la pensée antique par elle-même, nous ne laissons point échapper cette occasion de rapprocher de la croyance indienne une sentence tirée de la foi populaire, mais prononcée du haut de la scène athénienne au nom de la philosophie religieuse des Grecs : « Si les Dieux, s'écrient les vieillards dans un chœur d'Euripide (2), usaient de prudence et de sagesse à l'égard des mortels, ils accorderaient aux justes une double jeunesse, comme un sceau manifeste de vertu : on verrait ces mortels recommencer une seconde carrière et jouir de nouveau des rayons de l'astre du jour ; les méchans, au contraire, n'auraient qu'une seule vie ! »

Le second fait qui entre dans la partie merveilleuse du

(1) Liv. I, h. XXIV, sl. 1—2.

(2) *Hercule furieux*, 2e chœur, v. 657 et suiv.

mythe des Rĭbhavas, c'est la résurrection d'une vache, qui était la possession d'un Rĭschi (1) : à peine celui-ci eut-il imploré le secours de Rĭbhou que l'aîné des trois frères forma une vache nouvelle, semblable à celle qui était morte en la recouvrant de la même peau, et c'est ainsi qu'il rendit une mère au veau resté seul, comme on le lit en plusieurs endroits des textes. Ici encore il s'agit d'un acte surnaturel qui supposait aux yeux de la postérité quelque manifestation du pouvoir céleste : mais peut-être, en réalité, n'y a-t-il ici autre chose qu'un fait extraordinaire, phénoménal, observé ou prédit par un des sages d'entre les pasteurs ariens de ces temps reculés, mais altéré bientôt après en passant de bouche en bouche et transformé en miracle par la crédulité populaire. Les premières annales de l'agriculture ont dû de même ajouter un nombre considérable de faits grossis de cette manière jusqu'à la proportion de fables et de prodiges au dogmatisme primitif, mais grossier de toutes les religions païennes. Nous serions portés à voir quelque exagération analogue d'un phénomène nouveau et mal compris dans un autre trait du même mythe qui fait gloire aux Rĭbhavas d'avoir produit d'un seul cheval un autre cheval entièrement semblable (2) : puis, à mesure que leur renommée d'hommes puissans et habiles s'est accrue, il est naturel qu'on ait rattaché à leur nom la production d'êtres merveilleux imaginés pour donner plus d'éclat aux pompes de la cour des Dévas. Tels sont, nous semble-t-il, les deux coursiers fauves, surnommés *Harí* à cause de leur couleur, et destinés au char d'Indra : d'après la croyance védique, ils ont été réputés le plus anciennement créés par les Rĭbhavas et venant s'atte-

(1) Ce point du mythe est surtout indiqué avec précision dans la stance 8ᵉ de l'hymne CX (liv. I) ; c'est dans le commentaire de cette stance que Sâyana explique le mieux le trait historique qui a pu être l'occasion d'une fable.

(2) H. IV, sl. 7 (liv. II, lect. III) : *açvâd-açvam-atakschata*.

ler par une seule parole (*vatcho-yudjâ*) au timon du char divin (1). Dans les hymnes aux Rïbhavas, Indra est déjà invoqué par l'épithète de *Haryasva*, le dieu « aux coursiers fauves (2) », et l'on sait que les deux chevaux *Harí* sont demeurés constamment les attributs de ce dieu dans les descriptions épiques de ses luttes contre les géants et les enchanteurs du monde des ténèbres.

Les Rïbhavas sont de même représentés comme des artisans mortels capables de produire des ouvrages utiles aux Dévas eux-mêmes et mettant leur art au service de ces puissances supérieures à l'humanité ; c'est ainsi qu'ils ont forgé pour les Açvinas un char roulant bien et tournant rapidement (3) : par un prodige plus grand encore, le char qu'ils ont produit pourvu de trois roues marche sans rênes et sans chevaux (4), et c'est là, dit le chantre, le titre grand et glorieux de leur divinité. On est ici en présence d'une fiction qui doit sans doute s'expliquer et se résoudre par le système de personnification essentiel à toute forme développée du sabéisme, et nous reprendrons plus loin tout ce qui a trait à ce genre de fiction ; mais il est hautement probable que les faits que l'on a vus brièvement énoncés sous une forme très poétique ont eu pour fondemens des situations réelles, des faits positifs de la vie terrestre des Rïbhavas, et que ces hommes se sont livrés à la pratique de plusieurs arts indispensables à un peuple naissant en même

(1) Voyez l'h. XX. st. 2 (liv. I). Cfr. l'h. IV, st. 6 (II, III) et l'h. I, st. 10 (III, VII).

(2) Hymne III, st. 7 (III, VII). — Les chevaux *harí* sont dits former l'attelage privilégié d'Indra, et les chevaux *haritas* (couleur d'azur) celui d'Aditya (Nigh. I. 15).

(3) Liv. I, h. XX, st. 3. *Paridjmânam sukham rathnm.* — H. III, st. 1. *ratham suvrïtam.*

(4) Liv. III, VII, h. IV, st. 1 et 2. *anaçvó djâtá anabhiçur-ukthya rathas-tritchakras.*

temps qu'ils exerçaient les fonctions journalières de sacrificateurs au milieu des hommes de leur tribu. C'est en partant de ces données d'une vérité historique que les Rĭschis auront transporté à des entreprises surhumaines le renom d'industrie et d'habileté acquis sur la terre par les Rĭbhavas, et, pour rendre compte de ces œuvres que la tradition avait entourées de circonstances incroyables, ils auront placé dans un rapport étroit des mortels justes et pieux avec ceux des dieux auxquels ceux-ci resteront unis dans leur vie céleste et divine. Ainsi les Rĭbhavas sont dépeints presque toujours comme les serviteurs d'Indra dans l'exécution de leurs travaux qui doivent les conduire à l'immortalité : c'est pour Indra (*Indrâya*) qu'ils ont produit l'attelage des coursiers dociles à la voix ; c'est à Indra qu'a été apporté du ciel par Rĭbhou le trait de fer (*âyasam*) que le dieu a dirigé contre son ennemi qui le menaçait (1). Les trois Dévas sont associés à leur antique protecteur dans les chants sacrés par le nom d'*Indravantas*, « joints, unis à Indra (2) » : on les verra en effet, dans la suite de cet exposé, appelés à la troisième libation en compagnie d'Indra et des Adityas. Ils sont nommés expressément parmi les panégyristes, que le même dieu a dans le ciel comme sur la terre, d'après une stance deux fois répétée dans le recueil du *Sâma-Véda* (3) : « Des hommes, ô Indra, s'adressent à toi par des chants de louange pour la première des libations : les Rĭbhavas toujours fidèles

(1) Rigv. i, h. cxxi, st. 9. *upanîtam-Rĭbhvâ*.

(2) Voir la glose de Sâyana sur la valeur de ce terme : h. xx, st. v (liv. i); h. ii, st. 6 (iii, vii); h. xv, st. 2 (liv. v, iv).

(3) *Sanhitâ*, 1re partie, ed. Stevenson. *Prapâth*. iii, *daç*. vii, st. 4, iie partie, *Prapâth*. viii, p. 2, st. 1. — Le texte identique dans les deux passages a été interprété diversement par le Rév. J. Stevenson dans sa *Translation*, p. 46, 239; dans le premier de ces passages qu'il attribue au Rĭschi Mêdâtithi, le traducteur anglais a fait disparaître toute trace des noms mythologiques, en les rapportant comme épithètes aux sacrificateurs humains.

ont uni leurs chants, et les Roudras *t*'ont célébré *comme l'être* primordial ! » Après leur apothéose, les Rĭbhavas ne cessent pas d'être loués pour la fidélité inébranlable qu'ils montrèrent à Indra au moment où les autres dieux l'abandonnèrent engagé dans sa lutte contre Vrĭtra (1) : « Ils sont restés dévoués à Indra, les Rĭbhavas puissants en secours, doués d'énergie (2), — à Indra impétueux dans l'attaque, remplissant l'air, entouré de grandes forces, brisant l'orgueil *de l'ennemi* (3), *nommé* Çatakratou (le dieu « aux cent sacrifices ») ! » Qui ne verrait dans ces traits détachés quels efforts l'esprit poétique a tentés ici, comme ailleurs, pour faire entrer le rôle de personnages humains dans des fictions et des symboles naturalistes dont la signification est fort diverse, et dont l'âge est plus ancien ?

En pénétrant plus loin dans la description du mythe, nous voyons les Rĭbhavas mis en rivalité avec un personnage imaginaire du monde supérieur, Tvaschtrĭ, l'architecte ou l'artisan céleste, nommé aussi *Viçvakarman*, l'auteur « de toutes les œuvres ». Nul doute que l'histoire mythique des Rĭbhavas ne soit d'invention postérieure à la fable qui a créé un ouvrier divin, « excellent, doué de toutes les formes (4) », agissant d'après les ordres des grandes

(1) Rigv. I, h. LI, st. 2. Le Scholiaste interprète les mots *abhi avanvan* par le seul mot *abhadjan* (coluerunt. Rosen).

(2) *Dakscha* (*Dakschâsas*) est traduit par Sâyana : *pravarddhayitâras*, faisant croître (amplificatores). Cependant le mot ne paraît pas avoir ici d'autre sens que celui de fort et vigoureux qu'il comporte le plus souvent. V. Rigv. I, h. XV, st. 6. *pravrĭddha*. Schol., h. LVI, st. I. Le même mot *dakscha* a également dans le Véda la valeur de substantif : force (Nigh. II, 9. *bala*); voir dans les hymnes aux Rĭbhavas l'h. CXI, st. 2 (liv. I) et l'h. V, st. 2 (III, VII). Comme la plupart des mots antiques exprimant la force et la puissance, *dakscha* dérive d'un radical DAKSCH, qui a le sens primitif de croître.

(3) Le composé *mada-tchyutam* est ainsi traduit par Sâyana : *çatrûnâm garvvam chyâvayitâram.*

(4) Rigv. I, h. XIII, st. 10. *Agriyam viçvarûpam.*

divinités; cependant les ouvrages merveilleux chantés à la gloire des fils de Soudhanvan en ont fait des émules de l'antique Tvaschtrï. Ce sont les Rïbhavas qui, selon les idées d'une seconde évolution du sabéisme, ont reçu la charge de forger des cuirasses pour les Dévas eux-mêmes (1) : il est assez clair que, plus on approche de l'âge héroïque de l'Inde que nous connaissons par les épopées, plus la mythologie s'efforce de donner aux dieux de la nature les traits, la figure et les sentimens de l'humanité; dans la lutte qu'ils soutiendront contre les Asouras, devenus leurs ennemis, les Dévas vont paraître armés de casques et de cuirasses, à l'exemple des guerriers indiens à qui le progrès des arts et de la métallurgie fournissait de nouvelles armes défensives. Les Rïbhavas ont en outre la gloire d'avoir partagé en quatre parties, en quatre coupes nouvelles, la coupe antique du sacrifice, servant naguère aux libations communes à l'assemblée primitive des Dévas (2) : or, cette coupe de bois destinée à contenir le jus du Sôma était l'œuvre de Tvaschtrï, Déva lui-même (3), — *Tvaschtur-dévasya nischkrïtam*, — et celui-ci ne put souffrir l'attentat commis par les Ribhavas en portant la main sur un objet sacré produit dès l'origine de la création (*srïschty-âdâu*). L'Asoura, tel est le nom donné quelquefois à Tvaschtrï peut-être après qu'il eut encouru la disgrâce des dieux, montra un ressentiment d'autant plus grand envers les Rïbhavas qu'il avait été leur maître, leur *gourou*, dans la connaissance et dans l'exercice des arts utiles (4); c'est contre des disciples infidèles qu'il fit éclater

(1) Hymne XI, st. 9 (Liv. III, Lect. VII). *ansatrd, ansatrâni.*

(2) Le fait est rappelé brièvement dans le plus grand nombre de nos hymnes, et il est expliqué littéralement par Sâyana presque partout d'une manière uniforme.

(3) Voir la glose sur l'h. XX, st. 6 (Liv. I), où l'on remarque les mots : *tchamasam tam sôma-dhârana-kschamam kâschtna-pâtra-viçéscham.*

(4) Dans la scholie de l'h. XX, st. 6 (Livr. I), les Rïbhavas sont dits les

tout son courroux, quand il aperçut les quatre coupes déjà partagées. Mais c'est en vain qu'il voulut frapper ceux qui avaient porté dommage à la patère réservée jusqu'alors au breuvage des dieux (1) : le Rischi Dîrghatamas qui a mis en scène et fait parler Tvaschtrî lui-même, nous le montre disparaissant honteusement après sa défaite. Car les dieux avaient prononcé en faveur des trois mortels qui n'avaient fait qu'obéir à leur volonté suprême (2). Toutefois une autre tradition a dû avoir cours dans les anciennes familles de Rischis sur le dénouement de ce conflit entre le premier producteur de la coupe divine et les artistes humains qui l'ont partagée : un hymne de Vâmadéva nous représente en effet Tvaschtrî louant les paroles de vérité prononcées par les Ribhavas avant l'exécution de leur acte, et même désirant la possession des quatre coupes resplendissantes comme le jour après les avoir vues (3). Cette espèce de variante, qui n'est pas en mythologie l'équivalent d'une véritable contradiction, ne nous empêche point, comme on va le voir, de reconnaître la haute importance d'un fait présenté sous les apparences d'une fiction poétique.

Les Ribhavas, d'après les circonstances rattachées à cette partie de leur légende, ont accompli quelque réforme essentielle dans le culte extérieur des tribus ariennes ; novateurs parmi les sacrificateurs mortels, ils ont eu Tvaschtrî pour rival quand la foi populaire leur eut décerné l'immortalité. Qu'avait produit de temps immémorial l'ouvrier céleste?

disciples (*çischyâs*) de Tvaschtrî habile dans la pratique de l'art de fabriquer, et de même, dans celle de l'h. I, st, 5 (Liv. III, VII), Tvaschtrî est nommé leur précepteur (*yuschmad-gurun*).

(1) Voir l'h. IV, st. 4 et 5 (Liv. II, III).

(2) *Dévaïr-âdjnâpitâs*. Schol. I, h. CX, st. 3. Cfr. la stance 2 de l'hymne de Dirghatamas (II, Lect. III, h. IV) : *tad-vô dévâ abruvan*.

(3) Voir l'hymne I[er] de Vâmadéva, st. 5 et 6 (Liv. III, Lect. VII), texte et traduction.

Une coupe unique, suffisant au breuvage sacré que la terre offrait chaque jour aux Dévas altérés. Mais le firmament lumineux s'est bientôt peuplé de puissances nouvelles, c'est-à-dire, de divinités nouvelles, à mesure qu'à l'observation des mouvemens du ciel s'est joint le travail de la réflexion et des facultés imaginatives ; en même temps que le culte se transforme, ses pratiques s'agrandissent et se multiplient. Qu'ont fait les Rıbhavas, que la fable représente agissant par l'ordre des dieux ? Ils ont étendu la pompe et l'importance du sacrifice en partageant la coupe jadis unique en quatre patères désormais présentées aux Dévas pleines de la liqueur sacrée du Sôma. Mais cette innovation que les interprètes hindous montrent agréée et confirmée par les maîtres du ciel n'est pas uniquement un changement extérieur dans la disposition des vases ou des ustensiles réservés aux cérémonies : elle est aussi un premier essai tenté par une corporation naissante, comme celle des Rĭbhavas, pour organiser l'accomplissement du sacrifice par les membres d'un sacerdoce régulier qui croîtra en nombre dans la suite des temps. La lettre des textes est formelle sur ce point, malgré la concision sévère de leur rédaction : dès-lors, est-il dit (1), les hommes ont pris tous ensemble d'autres noms dans les sacrifices ; c'est-à-dire, des noms particuliers distinguèrent les hommes prenant part à la cérémonie sacrée. Chacun d'eux fut revêtu d'une charge spéciale, analogue à celles qui furent désignées plus tard seulement par les noms de *Hôtrĭ*, de *Udgâtrĭ* et d'*Adhwaryou*, quand les trois Védas furent représentés dans le sacrifice par trois chantres ou récitateurs (2). Il semble permis de croire qu'à cette tentative fort

(1) Hymne de Dîrghatamas. IV, st. 5 (Liv. II, Lect. III); voir la scholie au chap. V.

(2) Sâyana, nous semble-t-il, a ici méconnu ou dépassé la vérité historique, en appliquant à un fait fort simple en lui-même des termes qui ne furent créés que bien postérieurement avec les institutions elles-mêmes.

ancienne de régler le personnel chargé des actes journaliers de la religion correspond naturellement l'augmentation du nombre des coupes : alors que plusieurs hommes remplirent autour de l'autel de gazon le rôle de prêtres officians, l'usage aura d'abord admis quatre coupes destinées à quatre d'entre eux, après qu'elles auront été présentées aux dieux pendant le chant des prières rhythmiques. Le sacrificateur (*yadjamâna*) et les trois hommes qui l'assistaient dans ses fonctions ont dû avoir part au Sôma des coupes placées au premier rang sur le tapis sacré (1) ; peut-être les Rĭbhavas ont-ils eux-mêmes pratiqué ce rite nouveau qui a reçu des premiers instituteurs de la religion de Brahmâ ces formes définitives, quand ils eurent constitué sept classes de prêtres dont les attributions diverses répondaient à toutes les parties du sacrifice. Toujours est-il vrai que cette fable basée tout entière sur la division de la coupe est un des meilleurs garans du caractère de corporation ou d'association sacerdotale que nous avons revendiqué dans nos recherches précédentes pour les hommes déifiés dans le Véda sous le nom de Rĭbhavas.

On pourrait pousser beaucoup plus loin l'examen du sens mythique de cette dernière tradition, et discuter, par exemple, si le nombre de quatre coupes ne fait pas allusion aux quatre points cardinaux d'après lesquels les partisans du sabéisme ont pu chercher à orienter l'autel : mais les matériaux que nous avons eus à notre disposition ne nous fournissaient pas des moyens suffisans d'entreprendre des investigations de cette nature en trouvant notre principal appui dans les sources indiennes. Nous pensons d'ailleurs que la coupe de Tvaschtrĭ divisée en quatre coupes par les Rĭbha-

(1) Nous interprétons de cette manière le passage suivant du Scholiaste (b. cx, st. 3. Liv. 1) : *srĭschty-ddâu Tvaschtrâ krĭtam tchamasam hôtrĭ-tchamasâdi-mukhya-tchamasa-tchatuschtaya-rûpêna Rĭbhavas krĭtavantas.*

vas ne peut donner lieu à une comparaison sérieuse avec ces coupes mystiques qui jouent un si grand rôle dans les contes et dans les histoires merveilleuses de l'Orient : ainsi elle n'a rien de commun avec la coupe fameuse du héros Iranien, Djemschid, vase rempli du breuvage le plus précieux, doué de qualités magiques et regardé comme le miroir du monde, qui a été tour-à-tour en la possession de Joseph, de Salomon, d'Alexandre et de beaucoup d'autres personnages exaltés sans mesure dans les récits fabuleux et poétiques de l'Asie. Il est un seul rapport sous lequel la coupe de notre légende védique pourrait être appelée coupe de salut de même que ces coupes mystérieuses de l'histoire héroïque : c'est le prix attaché par les croyances indiennes au vase des libations, à la coupe du sacrifice portant la joie parmi les souverains du monde céleste et obtenant d'eux la force et le bien-être pour les habitans de la terre.

La nature des œuvres merveilleuses que nous venons d'énumérer avec les circonstances que la poésie liturgique a consacrées nous donne droit de placer dans l'Inde primitive la même foi à une science supérieure et occulte que l'on a trouvée universellement répandue chez toutes les populations sauvages de l'Asie septentrionale : ce n'est point encore la magie grossière qu'ont pratiquée de temps immémorial les Schamanes des Nomades du Nord et qui s'est accrue de superstitions nouvelles par l'influence des doctrines bouddhiques dans les huit derniers siècles; c'est bien plutôt une connaissance supérieure des lois et des forces du monde physique, connaissance rapportée par la multitude à quelque manifestation du pouvoir divin agissant par lui-même ou bien se manifestant dans des êtres qui lui sont subordonnés. Ce savoir surnaturel, attribué aux Ribhavas, est l'explication des actes et des travaux extraordinaires dont la conscience des peuples n'a pas su démêler la véritable origine et qu'elle a rapportés à des hommes placés dans d'étroites relations

avec les Dévas. Le sanscrit des Védas n'a point manqué, pour exprimer l'idée de savoir ou de connaissance, de termes variés dont plusieurs, tels que les noms neutres *védas* et *vidman* seraient même justifiés par des exemples tirés de nos hymnes (1); mais celui des termes qui offre sans contredit l'examen le plus curieux, est le substantif *mâyâ*, dont la célébrité est devenue si grande dans l'histoire religieuse de l'Inde. *Mâyâ*, c'est l'intelligence qui mesure et qui construit (2); c'est l'intelligence envisagée non-seulement dans sa faculté de concevoir, mais encore dans sa puissance d'action; c'est l'esprit révélant par des actes sensibles le pouvoir invisible et mystérieux qui l'anime (3). En effet, *mâyâ* est un nom appliqué le plus souvent aux œuvres qui témoignent ce pouvoir, qui le manifestent extérieurement : telles sont les œuvres par lesquelles les Ribhavas ont mérité une part aux sacrifices (4). D'autres fois, les chantres du Véda indiquent

(1) H. CX, st. 6 et h. CXI, st. 1. *vidmanâ* (Liv. I). H. VII, st. 1. *védasâ* (Liv. III, IV). — Voy. plus haut l'explication du mot *vidatha*, chap. V, note (Liv. III, L. VII. h. IV, st. 5).

(2) NIGH. III, 9. *pradjnâ*.

(3) Le mot est dérivé de la racine MÂ, mesurer, à laquelle il est permis de donner le sens antique de produire, réaliser (efficere. RIGV. I, h. L, 7. *mimânas*. Cfr. *mâ* avec le préfixe *â*. ib., h. CXIII, 2) : ce sens est pleinement confirmé par la valeur classique du même radical, joint au préfixe *nis*; produire, créer. — WESTERGAARD, *Radices*, s. r. — N'était l'existence de racines homogènes MAH et MAGH comportant les idées de grandeur et de puissance et rendant compte du nom de Mage, μάγος, passé des langues médo-persanes dans celles des nations gréco-romaines, nous serions tentés d'attribuer à une forme primitive identique au sanscrit *mâyâ* l'origine du mot *magie*, devenu cosmopolite dans une acception qu'on peut dire fidèle aux sens principaux du mot védique. Anquetil a déjà remarqué que le mot *Mage* n'est que celui de *Mèh* (*Mah*), prononcé *Megh* (*magh*), et qui signifie grand, excellent, ainsi que *Mehestan* (*Zend-Avesta*, t. II, p. 555).

(4) *Yâbhir-mâyâbhin..... yadjniyam bhâgam-ânaça*. Hymne de Viçvâmitra (Liv. III, II, h. 7, 1). — *miyanté djnâyaté iti mâyân karmâni*. Schol.

par le même mot *mâyâ* la possession des forces et des moyens surnaturels que les êtres célestes tiennent de leur vie intelligente et divine ; mais cette science suprême n'est point le partage exclusif des Dévas : elle est connue et pratiquée par les génies de désordre et de ténèbres qui troublent leur empire lumineux par de fréquentes agressions. C'est ainsi que dans la lutte des élémens personnifiés la force est opposée à la force, la ruse à la ruse, et la foudre d'Indra aux conjurations et aux enchantemens des ennemis du ciel (1) : les œuvres magiques des mauvais génies, *mâyâs*, sont détruites par celles d'Indra qui est le plus puissant des enchanteurs, le possesseur d'artifices invincibles (*mâyâvin*). Il ressort de ces données étroitement liées à d'anciennes fictions qu'il existait, dans les croyances du premier âge de l'Inde, l'idée d'une force occulte, essentiellement bonne, possédée par les dieux et transmise par leur libre volonté à leurs adorateurs : c'est cette force dont Indra et les autres Dévas ont disposé en faveur des Ribhavas en leur ordonnant des actions supérieures aux forces et aux ressources de l'homme. D'un autre côté, l'idée d'une force mauvaise répandue dans un monde inférieur au monde céleste paraît être le point de départ des combats fantastiques qui, d'après la mythologie indienne, sont livrés incessamment par les dieux de l'Empyrée aux démons impies et jaloux des régions ténébreuses. Le mot fort ancien *mâyâ* n'a pas conservé la seule signification de science ou de force magique ; il a pris dans la philosophie du brâhmanisme le sens de manifestation ou de connaissance suprême de l'être, et bientôt, comme on sait, celui d'illusion (2), d'accord avec

(1) Rigv. I, h. XI, st. 7. h. XXXII, st. 4. h. LI, st. 5 (ib. Schol.).

(2) Plusieurs des Pourânas dans lesquels la philosophie sânkhya est suivie, identifient le premier principe, *Prakriti* ou la nature, avec *Mâyâ*, l'illusion, comme l'a remarqué Colebrooke (*Misc. Essays*, I, p. 242). C'est plutôt dans des poèmes que dans des traités dogmatiques que les Vé-

les tendances idéalistes de l'école Védânta. Il est infiniment curieux de voir un nom antique, qui a pu d'abord caractériser l'intelligence créatrice ou formatrice (1), descendre, par suite des excès de la spéculation, jusqu'à l'état de terme négatif, prononçant le néant de toute existence et l'inanité de toute connaissance. Il n'est pas moins curieux de trouver le même nom de *Mâyâ*, l'illusion, donné à la mère de Çakyamouni Bouddha (2), et répété peut-être en esprit de dérision, jusque dans les livres des Brâhmanes; cette satire aura valu, en faveur de ceux-ci, les effets d'une longue polémique contre les partisans du Bienheureux Fils

dantins ont célébré cette dernière réalité de leur foi religieuse. Les auteurs des livres bouddhiques se sont approprié le même terme pour désigner la source commune des œuvres de la création qui ne seraient qu'apparences.

(1) Cette signification élevée ne s'appuie pas uniquement sur l'acception fondamentale du radical *mâ* que nous avons indiquée dans une note précédente; elle a pour preuve non moins forte l'usage védique du nom masculin *mâtrï*, pris dans le sens de créateur (Rigv. I, h. LXI, st. 7. *asya mâtun mahan*. Illius creatoris magni. Rosen). Les eaux et la terre sont appelés par les poëtes du nom de *mâtrï*, à cause de leurs propriétés fécondantes qui les faisaient considérer comme productrices des êtres. Voir la note de M. le Dr Weber sur l'expression de Terre-mère, *bhûmim mâtaram* (*djagan-nirmâtrîm*), employée dans la IXe Lecture du Yadjour (*Vadjas spec.*, part. I, p. 15).— Interrogeons-nous les vieux poëtes de l'Occident, la langue Titanique d'Eschyle nous fait entendre un dernier écho de l'idiome primitif qui a retenti au cœur de l'Asie dans les anciens jours : Μᾶ γᾶ, Μᾶ γᾶ, s'écrie le chœur dans les *Suppliantes*; « ô Mère Terre, détourne cette horreur épouvantable!...... » Ἱκέτιδες, v. 890 et 899. *Æschyli tragediæ*, ed. Schütz, t. IV (ὦ μῆτηρ γῆ. Schol. ibid., p. 449). Quelle concordance avec les mots sanscrits *mâyâ* et *mâtrï* dans le monosyllabe dorien !

(2) Voir la généalogie du Bouddha d'après le *Mahavança* des Cingalais (*Foe Koue Ki*, p. 216).— Que dire du nom de Maïa, Μαῖα, qui est celui de la mère d'Hermès ou de Mercure dans les fables des Grecs?— Sur la tradition et les idées indiennes relatives au nom de *Mâyâ*, voir Bohlen, *das alte Indien*, t. I, p. 161, p. 311-13.

de Mâyâ (*Mâyâ-souta*, *Mâyâ-dévî-souta*). Nous n'avons signalé ainsi tour-à-tour les applications religieuses et mystiques, légendaires et historiques, du mot sanscrit *mâyâ*, que pour en mettre d'autant mieux en lumière le sens primitif et vrai, remontant au même âge que le mythe même dont nous nous occupons.

Les faits que nous avons étudiés en dernier lieu dans l'histoire fabuleuse des Ribhavas nous semblent conduire à un parallèle instructif et sérieux que nous nous contentons de résumer dans les observations suivantes. Que l'on prenne la religion des Hindous dans sa constitution définitive, avec la série complète de ses institutions, on est bientôt convaincu que le devoir de l'ascétisme y partage dans toutes les lois religieuses la prépondérance avec celui de la contemplation; recherche-t-on les effets attachés à leur accomplissement, on ne voit pas avec moins d'évidence que l'ascète philosophe est assuré d'atteindre une puissance surhumaine par des pénitences et des épreuves qui font violence aux penchans de la nature; on le voit aspirer sans cesse et enfin parvenir à une intime union avec Brahmâ, l'Eternel-un, la suprême lumière. Des dieux inférieurs sont menacés de perdre la béatitude et la puissance par la force irrésistible des victoires qu'ont remportées les pénitens de la terre, et quand ceux-ci ne deviennent pas les dangereux émules des êtres divins, ils acquièrent au moins l'exercice d'un pouvoir souverain sur toutes les créatures ou plutôt, selon le langage indien, sur tous les mondes. Voyons si les récits mythiques de l'époque des Védas ne présentent pas, bien que sous une autre face, dans un autre esprit même, des circonstances analogues à ces triomphes lents, mais infaillibles de la vertu ascétique des Brâhmanes. Ce ne sont point encore des méditations et des tortures que les Dévas primitifs exigent de leurs serviteurs : ce sont des œuvres méritoires qui s'accordent avec les travaux de la vie pastorale et agricole; ce

sont, avec l'obligation du sacrifice, l'amour du juste et la sincérité de la prière. Ce n'est point assez pour les Dévas d'élever les hommes fidèles jusqu'à eux, en leur faisant part de l'immortalité ; dès le temps de l'existence corporelle et terrestre, suivant l'opinion de l'Inde arienne, ces hommes sont doués par les dieux de facultés assez puissantes pour réaliser des actions d'éclat et des ouvrages tenant du prodige. C'est pourquoi, les prétendues merveilles, *mâyâs*, qui ont été réputées propres aux Ribhavas, ont trouvé dans le concours et dans la coopération des divinités leur meilleure explication aux yeux du vulgaire : celui-ci se bornait à rapporter au don d'une science supérieure tout ce que la tradition proposait à sa foi, touchant un genre de phénomènes ou d'événemens que d'autres siècles et d'autres nations ont interprété par le secours de la magie, avec l'appareil de rites superstitieux. Ainsi est née cette classe spéciale des légendes du Véda fort simples et fort naïves dans leur forme comme dans leur contenu.

Avant de considérer les Ribhavas admis au rang d'immortels, envisageons de quels bienfaits ils ont été les auteurs envers l'humanité, et à quel titre ils recevront désormais les louanges et les offrandes des hommes. Nous remarquerons en premier lieu que le secours des Ribhavas est invoqué afin que le sacrifice soit accompli dans les formes prescrites et d'une manière efficace : eux, qui naguère ont été sacrificateurs, viendront au milieu des générations humaines établir le sacrifice dans les heures propices des journées (1). Les Ribhavas ne seront pas moins libéraux que les anciens dieux des Aryas ; ils accordent à leurs adorateurs des biens en abondance (*vasûni*), la possession de la richesse (2) (*ratnadhéyam*) ; ils leur donnent une fortune accompagnée

(1) Hymne v[e] de Vâmadéva, st. 1 (III, vii).

(2) H. i, st. 11. h. ii, st. 1 et 4 (Liv. III, Lect. vii).

d'une mâle postérité (1), et ils font naître pour eux des races vigoureuses de chevaux (2). De concert avec Indra, ils repoussent ou détruisent les ennemis des hommes fidèles ; ils prêtent le secours de leurs forces à ceux-ci pendant le combat et prennent part à la victoire qu'ils remportent sur des troupes innombrables (3). En même temps les Ribhavas veillent à la fertilité de la terre en faveur des bons qui l'habitent : ils produisent de l'herbe dans les lieux élevés, jusque sur les côtes escarpées des montagnes ; ils font germer des plantes salutaires dans des endroits déserts et arides, et ils donnent aux vallées des eaux fécondantes (4) ; c'est ainsi que, des hauteurs du ciel, ils procurent aux mortels le bien-être de la force et de l'opulence qui suivent des récoltes abondantes d'orge ou de riz (*trĭnam vrihi-yavâdi-rûpam*). Il est constant que les Ribhavas déifiés n'ont manqué d'aucune des attributions que l'on a vues appartenir aux dieux de la nature ; la suite de notre exposé analytique va montrer à quel titre et aussi à quel rang de la hiérarchie céleste ils ont exercé le pouvoir commun aux puissances sidériques du sabéisme indien, quand ils ont été assimilés aux rayons du soleil. On ne regardera pas comme superflu le point de comparaison que présentent les bienfaits des Ribhavas énumérés à l'instant avec les bienfaits attribués par la croyance des nations de l'Iran aux *Gâhanbars* « saints et grands, » divinités personnifiant les divisions de la durée : l'un, le Gâhanbar Médïoschem, donne la verdure ; l'autre, le Gâhanbar Eïathrem, fait croître en abondance les arbres, les fruits, les

(1) H. II, sl. 2 (ibid.). *suvîrâm rayim.* H. IV, sl. 8 et 9 (*vrĭschaçushmam rayim.—prâdjâm.—çravo vîravat* (?). Ibid.).

(2) Hymne V, sl. 8 (ibid.).

(3) H. XV, sl. 2 et 3 (Liv. V, Lecl. IV) *taruschéma.* H. CX, sl. 7 (Liv. I). *abhi tischthéma.*

(4) H. IV, sl. 11. *udvatsu trĭnam..... nivatsv-apas* (Liv. II, III). H. I, sl. 7 (Liv. III, VII). Ibid., Schol.

jeunes animaux ; un autre, du nom de Médïareh, est dit la source de toutes sortes de biens (1).

Nous arrivons présentement à une dernière classe de faits, complément des données que nous avons mises en œuvre jusqu'ici afin de bien juger la déification des Rïbhavas, telle qu'elle est consignée dans les écritures indiennes. Il s'agit des droits que ces sages ont acquis à la jouissance d'une vie immortelle et d'honneurs divins : ici encore nous aimons à chercher dans les textes primitifs les incidens qui font découvrir les premières relations établies entre des mortels justes et les dieux qu'ils ont servis. Nulle part la légende des Rïbhavas n'a pris une forme mieux liée et plus dramatique que dans les premiers distiques de l'hymne de Dîrghatamas (2) : un dialogue concis reprend en substance les titres qu'avaient ces hommes aimés des dieux à une glorification céleste. Forts de leurs œuvres et de leurs vertus, les Rïbhavas vont se présenter à l'assemblée des Dévas et prendre leur part dans les cérémonies sacrées. Les Dévas envoient vers eux Agni qui se déguise en revêtant une forme entièrement semblable à la leur : ce dieu est au milieu d'eux, et ils ne distinguent plus s'il n'est point l'aîné ou le plus jeune des frères. S'adressant à lui, le saluant même du nom de frère, les Rïbhavas préviennent le reproche d'avoir porté dommage à la coupe excellente, à cette œuvre d'illustre origine. Agni leur rappelle l'exécution de l'ordre des dieux et la promesse qu'ils y ont attachée touchant la participation aux sacrifices. Les Rïbhavas répondent au messager des Dévas en énumérant les œuvres qu'ils ont fidèlement accomplies, et ils se proclament eux-mêmes parvenus au rang de dieux par le mérite de leurs actions et par la voie du sacrifice. Mais Agni

(1) *Zend-Avesta* (t. I, 2. p. 84-85), Ier chap. du Vispered. Voir les *Yeschts* 20 et 28 (ib., l. II).

(2) H. IV, sl. 1-4 (Liv. II, Lect. III). — Voir au chap. V la traduction et les remarques qui l'accompagnent.

a déjà disparu, quands ils ont cessé de parler...... Les fils de Soudhanvan sont entrés dans l'assemblée des maîtres du ciel. Ici s'arrête le récit dialogué du Rischi sur la réception des trois dieux nouveaux parmi les Dévas : nous dirons plus loin quelles circonstances les ont amenés, après leur entrée dans la cour céleste, à la jouissance complète et incontestée des prérogatives divines.

Au point où nos recherches nous ont conduits, nous avons droit de prendre comme un événement consommé l'apothéose des Ribhavas, faisant suite aux traits de leur histoire humaine ; mais, nous semble-t-il, ce n'est point tomber dans un hors-d'œuvre que d'envisager de nouveau la manière dont leur glorification a été rapportée par la poésie religieuse. D'abord, qui n'accorderait un grand poids à l'idée d'une volonté divine manifestée à des hommes justes et véridiques et leur imposant des actions méritoires ? Il est incontestable que, dans la croyance de l'Inde ancienne, les conditions du bonheur et de l'immortalité se trouvaient ainsi posées par les dieux eux-mêmes. Les actes prescrits étant une fois accomplis, l'imagination des peuples transportait dans les demeures célestes les êtres privilégiés qui en étaient les auteurs. Les Dévas étaient tenus dès-lors d'associer à leur lumineuse souveraineté des hommes fidèles à leur volonté et puissans par la vertu. C'est ainsi que les Ribhavas qui ont obéi aux ordres des dieux et divisé en quatre parties la coupe sacrée sont appelés à une vie supérieure et inaltérable ; tandis que Tvaschtrî proteste en vain contre l'outrage fait au vase des libations divines, le dieu Agni précède dans les routes du ciel les ouvriers habiles qui ont pratiqué leur science merveilleuse en faveur d'un ordre nouveau de libations et de sacrifices. Nous croyons que le dieu du Feu n'a pas été introduit sans dessein par les poëtes dans cette scène de la glorification des Ribhavas, parce que ceux-ci avaient été sacrificateurs intelligens pendant le cours de leur vie, et c'est

le lieu de rappeler ici qu'ils étaient réputés descendans du sage Angiras que nous avons montré identifié quelquefois dans les prières du culte avec Agni lui-même. Il est vrai que l'on verra bientôt ce dieu faire le premier opposition au partage du Sôma avec les nouveaux venus de l'Olympe indien; mais Agni qui prit parti pour les droits des dieux plus anciens ne pouvait refuser aux Ribhavas la récompense d'une vie immortelle dans la sphère la plus haute de la lumière : c'est pourquoi il répète, dans les stances de Dîrghatamas, la sentence portée par les Dévas sur le prix des œuvres merveilleuses confiées aux mains des mortels, et le héraut céleste annonce aux Ribhavas par sa seule présence que leurs travaux sont agréés par les maîtres *resplendissans* de la vie et de l'immortalité.

En terminant cette partie de nos investigations, nous croyons indispensable de nous arrêter quelque peu au sens primitif des mots *amrĭta* et *amrĭtatva* dans l'idiome religieux des Hindous ; et tout d'abord, nous avons à observer que le nom d'*amrĭta* n'a point dans le Véda l'acception vulgaire de breuvage divin, d'ambroisie ou de nectar céleste qu'il comporte presque toujours dans les poèmes brâhmaniques. *Amrĭta*, qui figure parmi les noms des eaux (1), n'a reçu probablement cette acception restreinte que vers la fin de l'âge védique; car il désigne le plus souvent dans les textes anciens les êtres immortels (2) ou le séjour immortel ou la durée d'une vie immortelle, et la forme dérivée *amrĭtatva* n'exprime pas autre chose que le don ou plutôt la possession de l'immortalité. Cependant le sens mythologique, qui

(1) Nigh, I, 12. *udaka*. Si le même nom a été donné à l'or (Ib., I, 2. *hiranya*), c'est sans doute à cause de la pureté et de l'éclat de ce métal.— Cfr. les mots *amrĭtasya madjmanâ* traduits par Rosen : cœlestis libaminis vigore. Liv. I, h. CXII, st, 3.

(2) Indra est dit immortel par naissance, *djâtam-amrĭtam* (Rigv. I, h. LXXXIII, st. 5).

poussait les peuples à tout expliquer par des faits sensibles, a rapporté la vie bienheureuse des dieux, vie sans terme et sans limite, à la jouissance d'un breuvage merveilleux renfermant dans leur pure essence les élémens de la lumière, de la force et de la durée ; à côté de cette conception toute matérielle de l'*Amrĭta* nous voyons subsister, comme le partage des contemplatifs et des sages du Brâhmanisme, une conception plutôt intellectuelle ou spirituelle, qui ressort des termes d'un passage de la *Chhandôgya Oupanischad* (1) : on y lit en effet que les Vasous, Agni à leur tête, vivent de ce premier *Amrĭta ;* que les Dévas ne mangent, ni ne boivent, mais qu'ayant vu seulement cet *Amrĭta*, ils sont satisfaits ; on y lit encore que quiconque connaît ainsi cet *Amrĭta* devient un des Vasous et qu'il est satisfait de l'avoir seulement vu. Nous pensons qu'il ne reste plus de doute, après avoir tenu compte de ces applications de date plus récente, du sens abstrait que les termes *amrĭta* et *amrĭtatva* ont conservé dans les prières du Véda (2). L'idée d'immortalité s'accorde, comme nous avons essayé de le prouver, avec le souhait d'une longue vie répété dans de nombreuses invocations des Rĭschis et avec les désirs les plus intimes et les plus vrais nés du sentiment moral. Les Rĭbhavas ont donc atteint ce but assigné aux actes de toute la race humaine ; mais ils l'ont atteint dans les conditions supérieures que les dieux leur avaient tracés, et c'est à un degré éminent de puissance et d'éclat qu'ils ont été doués du privilége divin de l'immortalité.

(1) Liv. III, ch. VI, traduit du texte inédit par M. Fr. Windischmann dans l'ouvrage de son illustre père : *Philosophie im Fortg. der Weltgesch.*, IIIe Abth., p. 1511-12.

(2) Nous ne citerons à cet égard que les passages de nos hymnes où ces mots sont employés : H. CX, st. 3 et 4 (Liv. I). H. VII, st. 3 (III, VII). H. I, st. 4. III, st. 3. *amrĭtasya panthâm*. IV, st. 4.

§ III.

PLACE DES RĬBHAVAS DANS LE PANTHÉON VÉDIQUE APRÈS LEUR APOTHÉOSE.

Les trois hommes justes et sages, que la renommée comptait parmi les rejetons illustres du chef des Angirasides, ont dépouillé cette nature terrestre et dépendante à laquelle les avait soumis leur première naissance ; ils ont revêtu l'enveloppe d'une nature supérieure et lumineuse en s'élevant jusqu'au séjour des Dévas ; ils sont devenus resplendissans et en même temps immortels comme eux. Mais, quel est leur rang, quels sont leurs honneurs dans l'assemblée antique des maîtres du ciel ? Quelle est leur action dans le concours harmonique des puissances brillantes du firmament et des forces occultes de la matière cosmique ? Ce sont autant de questions que nous sommes tenus de chercher à résoudre à la suite des traits plus positifs et en quelque sorte plus humains, de la légende que nous avons tâché d'élucider jusqu'ici dans la mesure de nos forces.

Les Rĭbhavas portent le nom de *Dévas* dans les hymnes des Rischis aussi bien que les Dévas de l'âge le plus ancien et de la plus haute puissance ; car « ils ont gagné les routes

du séjour immortel, comme s'exprime un des chantres, pour rejoindre la troupe des Dévas (1) ». Les dieux qu'ils avaient naguère honorés n'ont point été infidèles envers eux : c'est ce que la lettre de plusieurs stances nous a déjà servi à prouver. Mais les Ribhavas sont venus se placer dans la hiérarchie divine sous la protection du dieu qui avait favorisé leurs travaux surhumains et les avait menés au terme de leur laborieuse carrière ; c'est pourquoi ils relèvent d'Indra et ils forment son cortége avec les Maroutas, les Adityas et la foule des Viçvédévas. Il s'est présenté à nous, dans les pages précédentes, plus d'une occasion de faire remarquer ce genre de subordination hiérarchique qui a trouvé son expression dans les prières comme dans les rites extérieurs du culte (2). Cependant le maître du ciel, Indra, n'a pas retenu seul sous sa dépendance les nouveaux dieux de la lumière ; c'est au dieu puissant du jour que les Ribhavas appartiendront après leur transfiguration : ils ont échangé leurs corps contre la forme de rayons du soleil, et ils habitent dans la demeure du divin Savitrî en compagnie des *Adityas* qui sont d'autres vassaux de cette cour étincelante où ruisselle la lumière prise à son foyer le plus pur. En conséquence c'est à Indra d'une part, c'est aux Adityas de l'autre que la pensée religieuse a été portée à associer les Ribhavas, en organisant la liturgie et le rituel du culte védique ; elle leur a donné part chaque jour avec ces dieux de premier ordre à la troisième libation du jus sacré du Sôma (3).

(1) Hymne III de Vâmadéva, sl. 3 (Liv. III, Lect, VII).

(2) Nous ne faisons que rappeler l'épithète de *Indravat* (*Indravantas*) appliquée aux Ribhavas et les épithètes *Ribhumat*, *Vâdjavat*, jointes au nom d'Indra qui est placé le premier dans l'invocation successive de tous ces noms divins.

(3) Nous constatons d'abord que telle est la tradition accueillie par les auteurs des hymnes; Vâmadéva, par exemple, dit expressément : *tritîyé asmin savané* (h. I, sl. II. Liv. III, VII). Sâyana ne s'exprime nulle part

Si l'on tient compte d'une stance de l'hymne de Dirghatamas aussi important par son contenu que curieux par sa forme (1), on ne peut mettre en doute les dispositions de bienveillance et de justice avec lesquelles les maitres du ciel étaient censés avoir accueilli parmi eux les Ribhavas ; cette stance est ainsi conçue :

« Les Dévas vous ont dit : Buvez cette eau, ou bien « buvez aujourd'hui ce jus qu'a purifié *l'herbe* Moundja ! — « O fils de Soudhanvan, si vous ne désirez pas ainsi à l'in- « stant *l'une ou l'autre*, soyez comblés de joie à la troisième « libation ! »

Les hymnes ne renferment point d'allusion directe à la résistance que la majorité des Dévas auraient opposée à la présence des Ribhavas dans les sacrifices et surtout à la jouissance des libations pleinement assurée à ceux-ci. Seulement il y a lieu de remarquer dans le premier hymne de Coutsa une expression qui renferme l'idée d'une égalité supposée entre les droits des Ribhavas et ceux des autres dieux (2) ; il est dit en effet qu'aspirant à prendre une nourriture parmi les immortels (3), les Ribhavas désiraient une part de Sôma égale à celle de tous, *upamam nâdhamânâs* (4). La valeur de cette expression et du passage

plus clairement que dans sa glose sur la st. 5 de l'h. xx (Liv. 1) ; il y ajoute les termes précis d'une citation empruntée aux *soûtras* d'Açvalâyana : *Indram-Adityavantam-Ribhumantam Vibhumantam Vâdjavantam ity-âdi.*

(1) H. IV, st. 8 (Liv. II, III) *tritîyé adya savané.*

(2) Hymne CX, st. 5 (Liv. 1).

(3) Le poëte dit simplement : *amartyéschu çrava ichchhamânân.* Sâyana spécifie le beurre clarifié qu'il appelle une nourriture moyenne ou intermédiaire : *mâdyama-çravo havir-lakschanam-annam.*

(4) Le Scholiaste détermine de même ici la qualité de cette part désirée, qui consiste de Sôma et qu'il appelle excellente : *praçastam sôma-lakschanam-annam.*

entier qui la contient est suffisamment éclaircie par une fable qui est longuement rapportée dans une section de l'*Aïtaréya Brâhmaṇa*, monument antique, rattaché, comme on sait, au Rig-Véda, et rempli abondamment de faits d'histoire religieuse. Cette section renferme un récit qui ne manque point d'intérêt dramatique, même dans la forme, et qui concerne la lutte que plusieurs Dévas soutinrent successivement pour empêcher les Ribhavas de s'approcher de la coupe divine des libations. Le sujet a d'autant plus d'attrait qu'il reporte à une époque très reculée le même genre de rivalité et de lutte qui s'est plus tard établi régulièrement dans l'Inde entre les dieux des sectes multipliés à l'infini ; des exemples de cette jalousie divine, qui seraient facilement découverts dans toutes les mythologies, présentent une importance plus grande, quand ils sont empruntés aux origines d'une mythologie aussi vaste et aussi riche que celle des Hindous. Nous allons commencer par insérer ici le texte de cette partie de l'*Aïtaréya Brâhmaṇa*, que l'on peut considérer comme un document contemporain de nos hymnes, du moins par l'esprit antique de la tradition ; puis nous entreprendrons de la traduire littéralement pour donner place d'autant mieux aux remarques et aux observations que la matière elle-même doit suggérer et que notre but réclame (1).

(1) Le texte ci-joint fait partie de la section 30e (*Khaṇḍa*) du Livre IIIe (*pantchikâ*) ; une première copie nous en a été communiquée avec un bienveillant empressement par M. le Dr Ch. Rieu, qui pendant son séjour en Angleterre a mis en œuvre les manuscrits de l'*E. I. House*, comme base d'une édition complète de l'*Aïtaréya*. Nous avons pu depuis lors consulter le manuscrit du même ouvrage que possède la Bibliothèque Royale de Paris (Ms. D. n° 197), pour nous fixer sur le choix de quelques leçons.

आर्भवं शंसत्यृभवो वै देवेषु तपसा सोमपीथमभ्यजयंस्तेभ्यः प्रातःसवने वाचिकल्पयिषंस्तानग्निर्वसुभिः प्रातःसवनादनुदत। तेभ्यो माध्यन्दिने सवने वाचिकल्पयिषंस्तानिन्द्रो रुद्रैर्माध्यन्दिनात् सवनादनुदत। तेभ्यः तृतीयसवने वाचिकल्पयिषंस्तान् विश्वेदेवा अनोनुद्यन्त नेह पास्यन्ति नेहेति। स प्रजापतिरब्रवीत्सवितारं। तव वा इमेऽन्तेवासास्त्वमेवैभिः सम्पिबस्वेति। स तथेत्यब्रवीत्सविता तान् वै त्वमुभयतः परिपिबेति। तान् प्रजापतिरुभयतः पर्यपिबत्॥ त एते धाय्ये अनिरुक्ते प्राजापत्ये शस्येते अभित आर्भवं। सुरूपकृत्नुमूतये ऽयं वेनश्चोदयत् पृश्निगर्भा इति प्रजापतिर्वैनांस्तदुभयतः परिपिबति। तस्मादु श्रेष्ठी पात्रे रोचयत्येव यं कामयते तं। तेभ्यो वै देवा अपैवाबीभत्सन्त मनुष्यगन्धात्त एते धाय्ये अन्तरदधत येभ्यो मातेवापि त इति॥

« L'*auteur* rapporte l'histoire des Ribhavas (1) :

« Or, les Ribhavas avaient gagné par leur vertu (2) *le*

(1) Ici et ailleurs les rédacteurs de l'*Aitaréya* comprennent par le seul mot *ârbhava* mis au neutre la légende des Ribhavas aussi complète qu'elle était connue à-la-fois par les hymnes védiques et par les récits de transmission orale.

(2) Nous avons rendu à dessein par le terme général de vertu le mot *tapasâ* dont le sens philosophique et religieux est en opposition avec les élémens simples du naturalisme védique; *tapas* répond, dans le langage des Brâhmanes, comme on sait, aux idées de contemplation, de pénitence, de torture, de dévotion mystique: on a vu que les prescriptions religieuses et morales de l'âge des Rischis étaient encore fort éloignées de l'esprit dans

droit de boire le Sôma parmi les dieux. *D'abord*, ils ont essayé de l'obtenir d'eux dans la libation du matin ; *mais* Agni avec les Vasous les a repoussés de la libation du matin. Ils ont essayé de l'obtenir d'eux dans la libation du milieu du jour ; *mais* Indra avec les Roudras les a repoussés de la libation du milieu du jour. Ils ont essayé de l'obtenir d'eux dans la troisième libation ; mais les Viçvédévas les ont repoussés avec force *en disant :* « Non, ils ne boiront pas ici, ils ne boiront pas là ! » *Alors* Pradjâpati (le maître des créatures) dit à Savitrĭ : « Certes, ceux-ci sont tes protégés (1) ; bois donc avec eux ! » Savitrĭ répondit : « *Qu'il soit* ainsi ! Fais-les boire de deux manières (2) ». Pradjâpati les fit boire de deux manières. — C'est par rapport à cette aventure des Rĭbhavas que l'on récite les deux *dhâyyâs* ou prières de Pradjâpati non expliquées (3) : « *Surûpakrĭtnum-ûtayé* ». — Nous

lequel les règles de la science intuitive et celles de l'ascétisme se sont plus tard développées parallèlement. Evidemment, le mot *tapas* est dans le premier *Brâhmana* du Rig une méprise de langage.

(1) Le mot *antévâsa* signifie littéralement : celui qui habite *auprès*.., dans le voisinage ; il s'applique, comme le sanscrit *antévâsin*, au disciple, au pupille d'un maître spirituel. Dans ce passage, il indique les rapports étroits qui s'étaient établis entre le dieu du soleil et les Rĭbhavas partageant sa demeure sous la forme de rayons.

(2) L'adverbe *ubhayatas* (utrinque, ab utroque latere) est d'une concision énigmatique qui permet sans contredit plusieurs interprétations : il n'est point question de deux espèces d'offrandes, le Sôma et le *havis* ou beurre clarifié, puisque le texte porte formellement les mots *sôma-pîtha*,, suivis du mot *savana*, libation. S'agit-il des deux formes humaine et divine sous lesquelles les Rĭbhavas seraient admis à consommer leur part de la coupe sacrée, ou bien sont-ils représentés buvant dans les mêmes heures du Sôma céleste et du Sôma offert sur la terre dans les coupes du sacrifice journalier ? Enfin, ces Rĭbhavas, derniers venus, s'approcheraient-ils de la patère divine de deux côtés, là où la place est laissée libre par les Dévas co-partageans ? D'autre part, l'adverbe *ubhayatas* concerne-t-il uniquement l'usage des deux formules ou *dhâyyâs* ?

(3) Le terme *dhâyyâ* qui appartient à la liturgie du Véda sera l'objet d'une courte digression que nous renvoyons à l'*Appendice*, n° 9.

appelons à notre secours Indra, auteur d'actions éclatantes (1) — , et « *Ayam Vénaç-tchódayat Priçnigarbháh* » — Ce Véna, ô progénitures de Priçni, a excité (2).... —. C'est ainsi que Pradjâpati les fait boire de deux manières : c'est pourquoi le chef de famille fait honneur des deux coupes (3) à celui qu'il préfère. Les Dévas, il est vrai (4), se sont éloignés d'eux avec horreur à cause de leur odeur d'hommes; *mais* les Ribhavas ont alors fait intervenir les deux prières *commençant ainsi* : « *Yébhyo mâtâ éva* » et « *api té.* »

On doit convenir que tout ce fragment est un des épisodes les plus curieux qui puissent initier l'esprit moderne à une connaissance intime de la lutte de préséance et d'in-

(1) Les deux mots cités appartiennent à la première stance de l'hymne IV[e] du I[er] livre du Rig, adressé à Indra par le Rïschi Madhouchhandas.

(2) Ce fragment fait partie d'une stance plusieurs fois répétée dans le *Yadjour-Véda* (liv. VII, 16. XXXIII, 21, 33, 47, 58), comme a bien voulu nous l'apprendre M. le D[r] A. WEBER. Voici le texte de la stance entière qui se trouve citée dans le *Nirouhta* (X, 39) :

Ayam Vénaç-tchódayat Priçnigarbhá djyotir-djaráyá radjaso vimâné |
Imam-apám saṅgamé sûryasya çiçum na viprá matibí rihanti. ||

« Ce Véna, ô descendans de Priçni, a fait avancer la lumière sur le char de la prière resplendissante : *mais*, dans la rencontre des eaux, les chantres n'ont point célébré par des louanges ce nourrisson de Soûrya. »

(3) Le duel *pátré* ferait allusion à l'usage de présenter deux coupes à celui des assistans que voulait honorer et distinguer le chef présidant au sacrifice : cette pratique serait-elle en définitive l'explication du mot *ubhayatas* que nous avons étudié ci-dessus en rapport avec les circonstances du mythe ?

(4) La particule *vái* plusieurs fois employée dans ce morceau de l'*Aïtaréya*, est un terme d'affirmation qui paraît affecté au récit dans les plus anciens traités de philosophie religieuse (*Amara-Kócha*. Liv. III, ch. V, d. 15. *avadhárana-vâtchaka*). La même particule est devenue surtout explétive dans le sanscrit littéraire d'accord avec les procédés de la versification épique.

térêt que les Hindous ont placée dans leur monde divin d'après leurs chants et leurs fables théogoniques de l'âge le plus ancien : il est surtout digne d'attention, pour tous ceux qui s'occupent de l'évolution des divers systèmes de polythéisme, de voir se dessiner dans le présent épisode l'hostilité des dieux de la nature contre les dieux humains qui leur disputent et bientôt leur enlèvent les prérogatives de la domination absolue. La présence d'hommes, qui suffit pour inspirer tant d'horreur aux Dévas de l'Inde primitive, est le signe infaillible de la révolution prête à s'accomplir, l'avénement d'une seconde génération de dieux, moins anciens que les Dévas, mais destinés à servir d'ancêtres à plusieurs des dynasties célestes du Brâhmanisme : la légende tout entière des Ribhavas est éminemment propre à faire juger des incidens et des péripéties qui ont amené insensiblement un ordre nouveau dans le monde supra-terrestre des religions indiennes. A peine les Ribhavas ont-ils atteint cette région supérieure où les appelait la loi qui avait été fixée par les Dévas eux-mêmes, que ceux-ci voient en eux des rivaux indignes d'eux ; Agni et Indra lui-même les repoussent à la tête de groupes d'êtres divins. Quand Savitrî a consenti à leur donner part au breuvage des immortels, la tradition nous montre encore la foule des Dévas se retirant loin de ces hommes divinisés dont ils ont senti ou plutôt flairé l'approche (*manuschya-gandhât*). C'en est assez pour faire découvrir dans le vrai jour de la réalité les élémens et les fondemens matériels du naturalisme des Aryas de l'Inde. Si le règne des dieux brâhmaniques doit être un règne temporaire et variable, répondant aux conceptions panthéistiques du retour à l'unité par l'absorption de tout être dans le sein de Brahmâ, ici l'on se trouve encore en présence d'une conception étroite et grossière des dieux du ciel : en effet, assujettis qu'ils sont devant leurs adorateurs aux passions, aux instincts et aux besoins de la nature humaine, ils ne peuvent

disposer sans crainte et sans souffrance d'une partie des jouissances et des honneurs attachés à leur immortalité lumineuse ; ils voient avec des sentimens d'envie des individualités nouvelles associées à l'exercice de leur puissance et de leurs droits. Si nous ne nous trompons à ce sujet, nous dirons que de telles scènes, rapportées avec des circonstances qui sont toutes conformes à l'esprit des fictions antiques, fortifient le mieux l'opinion que nous soutenons sur l'apothéose des Ribhavas ; nous ne craignons pas d'avancer que l'exemple de leur apothéose a des caractères irréfragables de priorité parmi tous les efforts tendant à humaniser les croyances liées au culte sidérique des pasteurs ariens ; nous ne le concluons pas seulement du témoignage des hymnes dans lequel nous voyons se reproduire la foi vivante d'un peuple, ou bien de l'accord des traditions recueillies par Sâyana avec un saint respect de la pensée religieuse, sinon toujours avec une parfaite intelligence ; nous pouvons le conclure non moins sûrement, nous semble-t-il, du sens profond des fables ou aventures légendaires semblables à celle que nous venons de reproduire.

On aura remarqué dans le chapitre cité de l'*Aïtaréya* les paroles échangées par Savitrĭ et Pradjâpati en faveur des Ribhavas que repoussaient tous les autres dieux ; comme nous avons l'obligation de parler bientôt spécialement de la dépendance où les Ribhavas se sont trouvés devant le dieu du Soleil, nous ne nous arrêtons maintenant qu'à ce qui concerne l'intervention du personnage nommé *Pradjâpati* dans notre légende védique. Si l'on consulte la partie connue des prières du Véda, on a droit de soutenir que Pradjâpati n'était point compris dans la première génération des dieux du sabéisme ; le Maître des Créatures, semble-t-il, n'a été revêtu de sa personnalité divine qu'au premier moment où l'esprit religieux a tourné les forces de la réflexion vers le monde physique dont il avait jusqu'alors déifié tour-

à-tour les phénomènes : long-temps avant que Brahmâ fût glorifié avec les attributs de divinité créatrice dans les méditations philosophiques des Oupanischads, le nom de PRADJÂPATI a proposé à la pensée des sages l'idée d'un pouvoir intelligent (1), et c'est sous ce nom que figure le révélateur de la science suprême dans les entretiens métaphysiques de quelques Oupanischads, par exemple du Chhandôgya. Nous pensons, en conséquence de ces observations, que le rôle prêté par les auteurs de l'*Aitaréya* à Pradjâpati est une invention tout-à-fait étrangère à la conception la plus ancienne du mythe des Ribhavas : le dieu nouveau a été fait, en vertu de sa puissante intelligence, l'arbitre des querelles et des contestations qui pouvaient surgir au milieu des êtres divins, et c'est pourquoi, dans notre texte, le Maître des Créatures prend parti pour les trois personnes partout rejetées injurieusement, et il consent lui-même à leur assurer une juste part des libations divines. L'apparition de Pradjâpati dans cette scène où il finit par triompher de la résistance des Dévas conjurés, ne peut que mettre en relief l'antériorité de l'histoire mythique des Ribhavas sur la plupart des légendes racontées dans les Brâhmanas ou dans les Oupanischads, il devient évident que leur déification a succédé immédiatement à celle des dieux de la lumière qui n'ont point encore perdu leurs droits de primauté dans les théogonies ajoutées aux prières et au rituel du Véda.

L'*Aitaréya Brâhmana* est, d'un autre côté, la meilleure source d'où nous puissions tirer l'indication des cérémonies

(1) Brahmâ lui-même sera souvent identifié avec *Pradjâpati*; c'est en qualité de souverain des créatures qu'il produira les dix grands Rischis, nommés comme lui *Pradjâpatis*, quelquefois *Brahmâdikas*, et chargés par lui de poursuivre l'œuvre de la création. Les livres brâhmaniques varient sur le nombre des *Pradjâpatis*; dans les uns, il est réduit à sept et même à trois; dans les autres, il est porté à vingt-et-un.

dans lesquelles les Ribhavas sont invoqués et appelés avec d'autres Dévas à la jouissance du Sôma; nous y trouvons cités les premiers mots de plusieurs stances de nos hymnes que l'on avait coutume de chanter en présentant les coupes pleines, et partout il s'agit de la troisième libation du jour. Les Ribhavas y sont presque toujours placés en compagnie des Adityas (*trĭtiya-savana Adityârambhanam*); en d'autres endroits, ils sont associés à Indra, comme nous l'avons indiqué précédemment; la troisième libation est dite appartenant à Indra et aux Ribhavas réunis (*aindrârbhavam vâi trĭtiya-savanam*); cependant on apprend dans le même texte (1) qu'il s'est élevé des dissidences relativement à l'invocation des Ribhavas parmi les récitateurs des hymnes dont quelques-uns s'adressent à diverses divinités (*nânâ-dévatyâbhir-itaré*). Nous trouvons d'ailleurs dans ce passage si important de l'*Aïtaréya* la mention expresse du fait que nous a fourni l'épisode traduit ci-dessus; nous y lisons que « PRADJÂPATI, le Père (des êtres), en faisant les Ribhavas Dévas, d'hommes qu'ils étaient, les a rendus participans à la troisième libation : »

Pradjâpatir-vâi pita Rĭbhûn martyân-sato dévân krĭtvâ trĭtiya-savana âbhadjat. ||

C'est encore le même *Brâhmana* du Rig qui nous fait connaître le rang assigné aux Ribhavas dans le sacrifice dit *dvâdaçâha*, c'est-à-dire, des douze journées; ces divinités y sont appelées pendant les neuf premiers jours par des formules de prières extraites des hymnes et toujours indiquées

(1) Livre VI, sect. 12 (Ms. de la Bibl. Roy., D, nº 198, fol. 11-12). — On a contesté aussi sur la valeur du mot *ârbhava*, comme le prouvent les gloses jointes aux formules suivantes: *Ihôpayâta çavaso napâta iti* (liv. III, VII, h. III, st. 1). *Trĭtiya-savané. unniyamânébhyo nv-âha. vrĭschanvatîn pitavatîn sutavatîr-madvatîr-upasamrĭddhâs-tâ aindrârbhavyo bhavanti ity-âdi.*

assez clairement par la première phrase du distique (1), elles ont part à la libation du soir dans les troisième, sixième et neuvième journées du même sacrifice. L'autorité de documens conçus sous une forme si détaillée et si explicite ne doit plus laisser de doute sur la place donnée à l'invocation des Rïbhavas dans les actes solennels comme dans les pratiques journalières de la religion, tant que la liturgie et le rituel du culte védique sont restés en vigueur.

Les points d'exégèse qui viennent d'être exposés nous font apercevoir la part d'immortalité et d'honneurs qui a échu à des hommes divinisés dans le panthéon des dieux de la nature ; on comprend sans peine comment les *Rïbhavas* sont rangés par Yâska parmi les divinités intermédiaires (*madhyasthânâs*), venant à la suite des maîtres de la vie, de la force et de la lumière. Maintenant, c'est la sphère de leur puissance et de leur activité que nous avons à définir, en les considérant dans l'état de glorification que supposait l'habitation des régions élevées du monde céleste (2).

Nous croyons juste d'assigner, sans nous écarter du sens littéral des documens réputés authentiques, une double action aux Rïbhavas transfigurés. D'une part, ils exercent l'influence morale de dieux intelligens et ils offrent à leurs adorateurs le plus haut idéal de cette vertu puissante dont leur carrière terrestre a offert le premier modèle ; incontestablement, les poètes n'ont mis tant de prix à rappeler les

(1) *Ait. Brâhm.* Liv. IV, sect. 30 et 32. Liv. V, sect. 2, 5, 8, 13, 17, 19, 21 (Ms. de Paris, D. n[os] 197-98).

(2) Faudrait-il prendre à la lettre le mot *madhyasthânâs*, et placer en conséquence les Rïbhavas, comme Indra ou Vâyou (voir plus haut, p. 26, chap. I), dans l'*Antarikscha*, l'espace intermédiaire entre la terre et le ciel lumineux ? On en jugerait ainsi d'après la distribution des noms divins dans la V[e] section du *Nighantou :* les Rïbhavas y sont nommés de même que dans le *Niroukta*, parmi les dieux dits ailleurs habitans de l'atmosphère (Vâyou, Varouna, Indra, etc.), immédiatement à la suite des Maroutas et des Roudras et avant les Angirasas, les Pitrïs et les Atharvânas.

œuvres merveilleuses de la vie des Ribhavas que parce qu'ils y trouvaient les plus beaux titres de leur grandeur divine (1) : *Tad-vô dêvyasya pravâtchanam — tat supravâtchanam mahitvanam*. C'est ainsi que les peuples découvraient avec joie dans les dieux nouveaux ces traits humains et cette vie intelligente que leurs ancêtres avaient prêtés aux astres et aux phénomènes lumineux.

D'autre part, la foi religieuse qui plaçait les Ribhavas parmi les dieux de la nature a dû leur attribuer, pour rester conséquente, une action externe et physique qui se manifestât de concert avec celle des autres divinités ; c'est dans ce dessein qu'elle a fait des trois enfans de Soudhanvan les Rayons du Soleil, *Soûrya-raçmayas*, et c'est de cette fiction qu'elle a tiré leur rôle permanent de puissance sidérique, leur intervention incessante dans la vie et dans les rapports des trois mondes. Ne trouvons-nous point en cela une des premières applications de la croyance à la métempsycose qui a subjugué les Hindous, comme la plupart des nations païennes, du moment où ils ont cédé aux illusions grossières du naturalisme ; la transformation des premiers hommes déifiés en rayons solaires a eu sans doute sa raison dans les tendances d'un culte sensuel qui avaient rendu l'esprit de la multitude incapable de concevoir l'existence du principe psychique en dehors de son union avec des corps ; si l'Inde étendra un jour indéfiniment le dogme de la transmigration, le sens mythologique en a saisi de bonne heure la partie pratique pour rendre en quelque sorte sensible la glorification des Ribhavas. Déjà des noms divins avaient été imposés par les pâtres indiens à toutes les puissances de l'univers matériel ; l'apothéose invente ou plutôt détache en faveur des Ribhavas un des attributs de la souveraineté de l'immortel Savitrî.

(1) Hymne IV de Vâmadêva, sl. 1 et 3 (Liv. III, lect. VII).

Le dieu du Soleil a agréé les hommages des Rĭbhavas, quand ils ont obéi aux ordres des Dévas et partagé la coupe des sacrifices; averti par eux de l'heure des libations, il leur a dispensé l'immortalité (1). C'est pourquoi les Rĭbhavas seront appelés *Soûra-tchakschasas*, « doués de l'éclat du soleil », et par ce même nom, leurs adorateurs leur feront gloire d'une vue égale ou bien d'une intelligence comparable à celle du soleil lui-même (2) : la plus haute lumière sera ici encore le signe extérieur du plus haut degré de vie intellectuelle. Une des fonctions nécessaires que les Rĭbhavas devront accomplir, c'est l'acte de séparer le ciel et la terre (3), et en effet telle est la nature éclatante des rayons du soleil, qu'ils mesurent dans toute son étendue la distance qui sépare la terre du ciel, en lançant à travers l'espace ces bandes lumineuses que l'œil peut contempler long-temps dans les heures du matin sous un climat méridional. Si les Rĭbhavas sont invoqués pour le bienfait de la pluie, c'est en raison du préjugé populaire qui faisait voir dans les rayons du soleil perçant les nuages des agens de la puissance céleste fertilisant la terre par la chute régulière des eaux du firmament. Les Rĭbhavas « qui ont atteint les élans rapides de leur divin protecteur (4), » répandent, même en sommeillant dans la demeure du Soleil, les flots de la pluie sur la surface des champs desséchés (5), parce qu'ils opposent

(1) Hymne cx, sl. 3. *Tat-Savitâ vô 'mrĭtatvam-âsuvat* (Liv. I).

(2) H. cx, sl. 4. — *Sûrya-samâna-prakâçân sûrya-sadrĭça-djnânâ vâ* (Sâyana). — Dourgâtchârya insiste davantage encore sur le sens spirituel de l'épithète des Rĭbhavas : *ké punas-ta iti.... sûrya-vikhyânân sûrya-samâna-darçinan sûrya-samâna-pradjnâ vâ. yata îdrĭçâs-té 'tan samvatsaré samapûdjyanta* (Nirukta-Vrĭtti, Ms. de l'E. I. H., n° 358, fol. 135).

(3) H. ii, sl. 9. *rĭdhag-rôdasî* (Liv. III, vii).

(4) H. cx, sl. 6 (liv. i). *sûrya-raçmi-bhûtâs*. Schol.

(5) H. iv, sl. 12 et 13 (liv. ii, iii). H. i, sl. vii (liv. iii, vii). V. Ibid. Sâyana.

sans cesse leur action à celle des nuages qui étendent partout l'obscurité et privent la terre des hommes des eaux fécondantes.

L'assimilation des Rĭbhavas aux rayons solaires n'est pas un fait absolument isolé dans les essais de personnification qui datent, comme celui-ci, de l'époque védique. Le nom des sept Rĭschis, *sapta rĭschayas*, est devenu la dénomination synonyme de rayons lumineux, *raçmayas* (1); on l'admet sans peine, quand on a remarqué l'analogie étroite des mots *Rĭschi* et *Rĭkschâs*, qui ont exprimé primitivement l'idée de briller et la notion de corps brillans tels que les astres (2). Les constellations appelées d'abord *Rĭkschâs*, c'est-à-dire les resplendissantes, ont reçu du sens mythologique des Hindous, comme le dit formellement l'auteur du *Niroukta*, une sorte de personnalité divine, représentée par le nom des sept sages : mais, bien que l'observation du groupe lumineux des sept étoiles (*septemtriones*) dites Rĭkschâs soit fort ancienne et qu'elle ait sans doute appartenu à la première forme du sabéisme indien (3), on a iden-

(1) Nigh. 1, 5. Voir sur le nombre des *Rĭschis* supérieurs, l'*Appendice*, n° 8.

(2) Le mot *Rĭschi*, dont nous avons déjà précisé le sens traditionnel et hiératique (Ch. 1, § 11), a été ramené fort habilement par M. le Dr Kuhn, à la même étymologie que le mot *Rĭkscha* dans un mémoire spécial sur les *Rĭkschâs* du Rig-Véda (*Zeits. für die Wissenschaft der Sprache*, t. 1, Berlin, 1846, p. 151-61). On remonterait du mot Rĭschi, par la forme altérée *rĭkschi*, à un thème *arkti*, dérivé du radical ARTCH, qui a eu le sens de briller, resplendir (s. *artchi*, flamme, lumière; *arka*, soleil), avant d'avoir celui d'honorer ou chanter (v. *arka*, hymne). Comme le suffixe *ti* convient dans le Véda aux noms d'action, le mot *rĭschi* ou *arkti* signifierait aussi bien « celui qui célèbre et glorifie » que « celui qui est resplendissant ».

(3) Les Aryas habitaient encore des contrées placées au nord de l'Inde, quand ils ont donné le nom général de *rĭkscha*, brillant (plur. fém.), à la même constellation que beaucoup d'autres peuples ont désignée par des mots primitivement identiques (gr. ἄρκτος, latin *ursa, ursus*); quand la valeur intrinsèque de ce terme est tombée partout en oubli, la couleur

tifié qu'assez tard à ces corps célestes les sept Rischis privilégiés de la tradition religieuse, et, selon toute apparence, leur glorification astronomique a été bien postérieure à la déification des trois Ribhavas qui a bientôt jeté, comme on l'a vu, de profondes racines dans le culte national. Le nom de *Rïschi*, pris dans un sens actif, celui de chantre glorifiant les Dévas, a pu être donné à des hommes en témoignage de l'éclat de l'intelligence dans la parole chantée, et plus tard être appliqué par la poésie, comme la plus haute sanction de leur vertu religieuse, à la pléiade des étoiles long-temps surnommées par excellence *rïkschâs* en raison de leur vive clarté (1). Ainsi, jusqu'à la fin de la période du naturalisme védique, c'est par un même procédé, l'assimilation aux signes éclatans et aux principaux foyers de la lumière, que l'Inde s'avancera de plus en plus dans la voie de l'apothéose en agrandissant le cercle de ses croyances; et il ne faut pas s'étonner que l'apothéose n'ait jamais cessé d'être combinée à des notions et des calculs sidériques, alors même que les théogonies indiennes se sont accrues de traits d'histoire humaine au-delà de toute mesure et de toute proportion.

Nous ne pouvons mettre fin à nos recherches sur le mythe des Ribhavas, sans comparer aux élémens qui le composent le mythe d'autres divinités védiques issues du même ordre d'idées et honorées par les mêmes hommages. Nous rencontrons d'abord le groupe des Açvinas, dieux jumeaux, qui

blanchâtre de la peau de l'ours septentrional lui a valu le même nom dans quelques langues, et on est allé jusqu'à attribuer peu-à-peu la forme de cet animal à la figure céleste appelée la *Grande-Ourse*.

(1) La même constellation a vraisemblablement porté dès un temps fort ancien le nom sanscrit de *Vâhanam* que les Hindous ont voulu expliquer par un mythe (voir le mém. cité du Dr Kuhn); c'est le nom de char ou de chariot qu'elle a également porté chez les Grecs, les Romains et les peuples Germains (ἅμαξα, *plaustrum*, Wagen), ainsi que chez les Lithuaniens et les Slaves (J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, 2te Ausg., p. 688, dans la section qui concerne le ciel et les astres).

personnifiaient la douce lumière des crépuscules. Il est facile de tirer des stances descriptives plus d'un trait de ressemblance entre les deux Açvinas et les trois Ribhavas, en considérant surtout leur nature et leur influence de forces lumineuses. Quand les dieux *Véridiques* sont appelés par les chantres au lieu du sacrifice avec les Rayons du Soleil (1), ils sont associés à ces mêmes clartés qui portent ailleurs le nom humain des trois Angirasides ; ils reçoivent, comme ceux-ci, l'épithète de sages (2), et ils sont également désignés comme les suivans d'Indra, par le surnom de *Indravantâ* marquant leur dépendance vis-à-vis d'un dieu supérieur (3) ; en même temps les Açvinas sont dits dans quelques invocations « hommes, êtres virils (4), *narâ* ». Cependant nous sommes fort éloigné de vouloir conclure de ce titre qu'ils portent en commun dans les hymnes avec les Ribhavas, que les Açvinas ont de même pris rang dans le panthéon védique en qualité de simples mortels déifiés pour leurs œuvres ; nous n'apercevons pas ici le même concours de circonstances mythiques qui placent une véritable apothéose à la suite de l'histoire traditionnelle des Ribhavas. Rien ne fait directement allusion à une histoire humaine des Açvinas (5), et il n'y a pas

(1) *Agatam sâkam sûryasya raçmibhis*. Rigv. 1, h. 47, sl. 5.

(2) Liv. 1, h. cxvii, st. 23. *kavi* (au duel).

(3) Ibid., h. cxvi, sl. 21. Indra sociali.

(4) Ibid., h. xlvii, sl. 8. h. cxii, st. 16. h. cxvi, st. 12. h. cxvii, st. 2, 3 et 4, sl. 18. h. cxviii, st. 5.

(5) Le mythe grec des Tyndarides ne serait-il point la matière d'un parallèle, en ce que Castor et Pollux ne sont devenus des héros humains qu'à mesure qu'on annexa des aventures guerrières à leur personnalité créée d'abord par une théologie astronomique ? C'étaient des êtres lumineux, *lucida sidera*, ces frères d'Hélène que la poésie héroïque a transformés en cavaliers montés sur des coursiers blancs. C'étaient les deux parties du jour se succédant par une loi fatale ; c'étaient des météores propices à la navigation ou des étoiles protectrices des matelots ; c'étaient,

plus de raisons qui feraient croire à leur individualité qu'on n'en trouve en faveur de celle d'Agni, que nous avons discutée plus haut d'une manière toute spéciale. De même que l'on s'est efforcé de donner au dieu du Feu, comme aux autres Dévas, une légende qui le rapproche des conditions de la nature humaine, de même les dieux du Crépuscule ont été conçus, non-seulement sous la figure de clartés naissantes ou mourantes marquant deux termes de la journée, mais encore comme deux cavaliers célestes qui parcourent l'espace sur leurs dociles montures (1) et qui lancent partout leurs fouets agiles et retentissans dans les coupes écumantes des libations pour y répandre les eaux de la rosée. Qui douterait de l'antiquité de cette seconde représentation, imaginée pour revêtir d'une forme humaine des dieux du firmament, quand le nom identique des *Açpinâ* est consacré par les écritures zendes comme celui de jumeaux habitans du ciel d'Ormuzd (2)? Le caractère guerrier qui est exprimé par le surnom de cavaliers (3) est un trait emprunté à la vie belliqueuse de la plus ancienne confédération des Ariens, et il semble écarter l'hypothèse qui en ferait le nom propre de deux héros. Les Aryas de l'Inde ont repris un terme déjà consacré, mais ils ont fait prédominer dans le culte des Açvinas la notion intuitive du phénomène céleste; ils les ont

parmi les figures zodiacales, les signes des gémeaux auxquels le soleil parait s'unir dans les plus belles saisons.

(1) Ce sont des ânes ou des mules, *râsabhau* (Nigh. I, 15). — Rigv. I, h. XXXIV, sl. 9. *Kadâ yogo vâdjino râsabhasya*.

(2) On lit dans le *Vispered*: « Nous vénérons les jeunes Açpinâ. » — Texte lith. du *Vendidad-Sadé*, p. 313. Bopp, *Vergleich. Gramm.*, p. 240. — V. Burnouf, *Comm. sur le Yaçna*, t. I, p. 529-30, sur le sort probable d'une notion bactrienne.

(3) Le mot zend *açpin* dérive du nom du cheval, *açpa*, en sanscrit *açva*; thème dont la formation primitive a pour garant la synglosse indo-européenne (Pott, *Etymol. Forsch.*, t. II, p. 173. — Bopp, *Gloss. sanscr.*, s. v. *açva*).

invoqués comme les « Fils du Ciel (1) », en décrivant avec complaisance les signes de leur apparition. La légende des Açvinas est remplie, comme l'est d'ailleurs celle d'Indra lui-même, de souvenirs historiques et de noms individuels qui sont en quelque sorte les annales sacrées d'anciennes tribus; peut-être l'antique renommée des deux jumeaux a-t-elle fait imaginer leur intervention sous la figure de puissans libérateurs dans les aventures et les dangers auxquels avaient été exposés des hommes restés célèbres dans les familles de leurs descendans. On a vu, dans l'analyse du mythe principal, les Ribhavas rendre hommage par des œuvres aux Açvinas au même titre qu'à d'autres Dévas; tandis que des hymnes nombreux représentent ces deux divinités conduisant un char tournant bien sur trois roues, plus prompt que la pensée, bien attelé tantôt de chevaux, tantôt d'éperviers (2), les artisans mortels, postérité d'Angiras, ont produit pour elles un char sans chevaux et sans rênes, traversant rapidement l'espace éthéré (3) : nous ne saurions voir en ceci autre chose qu'un essai de donner un corps, dans le langage figuré des prières védiques, à la lueur rougeâtre qui colore le fond de l'horizon à l'heure des crépuscules (4). N'aura-t-on pas voulu comparer à un char sans chevaux la première et la dernière apparition de cette même lueur réputée bienfaisante et digne d'un culte particulier? N'aura-t-on pas tenté de peindre par la figure d'un char, de même que par celle d'un navire ou d'une barque (5), la présence

(1) *Divo napâtâ*. Rigv. I, h. CXVII, st. 12.—V. plus haut, § II.

(2) Rigv. I, h. CXVII, st. 2. *manaso djavîyân rathau svaçvau*. h. CXVIII, st. 4. *çyénâso vahantu rathé yuktâsau*.

(3) Hymne IV de Vamadêva, st. I (Liv. III, III).

(4) Les poètes peignent « la fille chérie du Soleil », l'Aurore, montant soudainement sur le char des Açvinas, c'est-à-dire, faisant succéder ses clartés plus vives à celles du crépuscule. Cfr. liv. I, h. CXVII, st. 5.

(5) Rigv. I, h. XLVI, st. 7 et 8. *nâvâ yâtam*. Cfr. *Etudes*, p. 62.

des deux points lumineux qui annoncent à l'Orient, aux deux extrémités que le regard peut embrasser, le lever prochain de l'aube matinale? Hérauts et messagers de l'Aurore, toujours unis l'un à l'autre comme la nuit au jour (1), les Açvinas auront été glorifiés de droit dans la hiérarchie primitive des dieux de la lumière ; leur personnification doit être reportée à un âge bien antérieur à celle des Ribhavas, et elle semble être sortie exclusivement, du moins à l'origine, du cercle de ces observations simples mais grossières, d'où est issue la première génération des êtres divins.

La légende des Maroutas ne renferme pas moins de traits analogues au mythe des Ribhavas, mais nous ne pouvons y reconnaître les traces d'une apothéose qui serait infiniment plus ancienne que celle des Fils de Soudhanvan. Il est vrai que les dieux inférieurs qui composent la troupe nombreuse des Maroutas sont invoqués par les noms de sages, *kavayas*, et d'hommes, *naras* (2), qu'ils sont associés à Indra et qu'ils obéissent à ses ordres, comme les Vents à la puissance suprême de l'air ; de plus, ils sont appelés Fils de Priçni, et le chantre qui leur demande le don de l'immortalité leur rappelle leur nature mortelle (3). Cependant tout semble révéler en eux que la déification collective d'une des forces physiques les plus redoutables pour l'homme (4), le tour-

(1) Liv. I, h. XXXIV, sl. 1.

(2) Rigv. I, h. XXXVII, sl. 6. h. XXXIX, sl. 3. h. LXIV sl. 4 et 10. h. LXXXVI, sl. 8.

(3) *Yad-yûyam Priçni-mâtaro martâsas syâtana*. Liv. I, h. XXXVIII, sl. 4 (passage cité plus haut, chap. III). — Voy. ib., h. LXXXIX, sl. 7. *Marutau Priçni-mâtaras*, h. LXXXV, st. 2.

(4) Comme l'aire des vents a reçu des Hindous quarante-neuf divisions, les Marou'as ont été portés au nombre de quarante-neuf. Les fictions les plus bizarres n'ont pas été ménagées pour expliquer leur naissance d'un seul fœtus partagé par la foudre d'Indra dans le sein de Diti ; l'étymologie est encore plus monstrueuse : *mâ rôdhîh*, « ne gémis pas ». Voy. *Vishnu P.*, liv. I, ch. XXI, p. 152. *Harivañça*, lect. III, trad. fr., t. I, p. 23-24. La

billon des souffles impétueux qui, partis des hauteurs du ciel, chassent devant eux les nuages et parcourent en mugissant la surface de la terre tremblante : leur mère, Prĭçni, n'est autre sans doute que le ciel personnifié (1); leur troupe considérable répond à l'idée d'une légion d'êtres réunis et conjurés pour agir au même instant en tous lieux, comme la troupe des Fils d'Eole est représentée dans les fables grecques et romaines; leur rôle d'agresseurs leur a fait donner par les poètes l'image de guerriers couverts d'armures et agitant avec fracas des boucliers (2). Il n'est pas besoin de

même fable est répétée dans tous les Pourânas qui s'occupent de la famille de Casyapa dont Diti était l'épouse; mais il est curieux de lire les développemens qu'elle a reçus des auteurs du *Bhâgavata*. Après un grand nombre de détails anecdotiques qui répondent à l'esprit vain et capricieux d'une mythologie toute moderne, se fait jour la pensée dominante des sectateurs de Vischnou; c'est parce que Diti avait honoré Hari pendant une année presque complète, que ses fils devinrent les dieux Maroutas qui avec Indra forment le nombre de cinquante divinités: « Dépouillant le vice de leur naissance, ils durent à Hari la faveur de boire le Sôma ». La déesse fut remplie de joie en voyant à son réveil ces jeunes divinités brillantes comme le feu, qui étaient en compagnie d'Indra (*Bhâg. Pur.*, liv. VI, lect. XVIII, naissance des Maroutas, st. 18, suiv., st. 65-67.—Texte, ed. E. Burnouf, t. II, p. 336-37; trad., p. 370, suiv., p. 375). Il est dit dans une des questions qui précèdent le récit poétique que les Maroutas ayant dépouillé la nature d'Asouras qu'ils tenaient de leur origine, obtinrent d'Indra l'avantage de partager sa divinité (ibid., st. 19); leur mère Diti était aussi celle des Daityas, races ennemies des Dévas.

(1) Nigh. I, 4. noms du ciel et quelquefois du soleil: *svah, prĭçnis, nâkah, gôh, vischtap, nabhas sâdhâranântarikschasya schah-nâmâni.*— Voir la note dans laquelle Rosen a revendiqué le mot prĭçni comme un des noms du soleil. Rigv. I, h. XXIII st. 10. *Adnot.*, p. LIII.—Dans les traditions postérieures, Prĭçni (rayon de lumière), femme de Savitrĭ, met au monde la prière au soleil (*sâvitrî*), les monosyllabes sacrées et les formes principales des sacrifices.

(2) Rigv. I, h. XXXVII, st. 2 et 3.—Le *Harivança* les montrera plus tard couverts d'armures enrichies d'or et de lapis-lazuli (lect. CCXXXVIII, trad. fr., t. II, p. 423).

circonstances d'histoire héroïque pour rendre compte de la fiction toute naturelle qui a donné pour cortége, tantôt à Indra, tantôt à Vâyou, le groupe divin des Maroutas, *Marutâm gaṇas*. Sâyana nous apprend-t-il que sous le nom de *Viças*, ou d'hommes d'entre les Dieux, les Rischis du Véda ont désigné les Maroutas (1), il ne nous donne aucune preuve de l'existence antérieure de ces êtres en qualité d'hommes dans le monde terrestre ; il est vraisemblable qu'une telle locution a simplement caractérisé le rang inférieur des Maroutas au milieu des Dévas, non point, comme si la distinction d'une troisième caste subsistait dans la hiérarchie céleste de première création, mais comme si les Dieux de second ordre n'étaient que des hommes en face des Dieux anciens et tout puissans (2).

Il est une autre supposition que nous sommes porté à combattre, aussi bien que celle d'une apothéose, relativement à l'origine et à la nature des Maroutas : c'est l'hypothèse qui les tiendrait pour assimilés aux Ribhavas dans les chants et les légendes védiques. On s'appuierait, il est vrai, sur l'assertion formelle de Sâyana qui déclare le nom de Ribhavas substitué à celui de Maroutas dans le récit des luttes d'Indra (3) : seuls d'entre les Dévas, ces êtres divins seraient restés fidèles au maître du ciel, quand il se vit assailli de tous côtés par des ennemis superbes. Mais ne trouvons-nous

(1) Liv. I, h. L, st. 5, au Soleil : *pratyañg-dévânâm Viças pratyañg-udéschi mânuschân*. « Tu te lèves devant les Viças d'entre les Dévas, et aussi devant les hommes..... »

(2) C'est en ce sens moins restreint que nous avons interprété naguère la glose de Sâyana ainsi conçue : *Marun-nâmakân dévân-çruty-antaré Maruto dévânâm viças* (*Etudes*, p. 67-68). — Serait-ce rejeter témérairement l'autorité de l'école, que de prendre ici le mot *viças* dans le sens antique : « Les demeures des Dévas ». Voir la note sur ce mot, au ch. V, h. V, st. I (Liv. III, VII).

(3) Rigv. I, h. LI, st. 2. Sâyana maintient la même opinion en plusieurs autres passages du *Bhâschya*.

pas dans les hymnes publiés la dénomination de Maroutas nettement détachée des noms et des épithètes qui désignent les trois frères Angirasides, et ne remarquons-nous pas qu'elle est placée de même en quelques endroits immédiatement à la suite du nom d'Indra, comme pour marquer la vassalité de ces deux classes de Dieux devant le dominateur des airs (1)? N'est-on pas frappé, après la lecture des hymnes, de la différence radicale qui sépare ces Dieux les uns des autres? Les Maroutas ne prennent point part à la confection d'œuvres utiles ou merveilleuses; ils ne se montrent nulle part avec le caractère spécial de sacrificateurs. Leur sphère d'action, c'est l'espace des airs; c'est de l'air qu'ils sont nés (2) : leur action même n'a rien de la vie intelligente attribuée aux autres Dévas, ni de l'influence bienfaisante exercée par les dispensateurs de la lumière et par leurs agens. C'est par la volonté d'Indra que les Maroutas déversent sur la terre les eaux torrentielles des grandes pluies, quand ils ont dissipé les montagnes de nuages au sein desquelles elles sont long-temps retenues; mais le plus souvent leur présence est funeste, leur action est terrible, leur choc met en bouleversement la nature tout entière (3).

(1) Ainsi dans l'h. xx, st. 5 (liv. I), Indra est dit *Maroutvat*, accompagné des Maroutas, ainsi que des Adityas; de même, dans l'h. II, st. 7 (liv. III, VII), il est appelé à la libation avec Varouna et les Maroutas, et plus loin (ibid., st. 11), les Ribhavas y sont appelés en compagnie d'Indra et des Maroutas (*Marutbhis*). Cfr. I, h. CXI, st. 4 : *Ribhûn-Vâdjân Marutas* ily-âdi.

(2) *Djadjniré divas*. Rigv. I, h. LXIV, st. 2 et 4.

(3) La mythologie Pourânique a supposé qu'Indra qui avait été d'abord cruel envers les Maroutas les prit ensuite pour compagnons, et qu'ils devinrent en grandissant des divinités puissantes et redoutables. Dans le *Bhâgavata*, Indra tient ce langage aux Maroutas qui, à peine nés, se croyaient menacés de mort : « N'ayez pas peur; vous êtes mes frères.... »; leurs troupes partagèrent en effet la nature du dieu et formèrent son assemblée (Chapitre cité, st. 63-64).

L'histoire sacrée des Maroutas n'est ainsi, dans toutes ses parties, qu'une scène sans cesse renouvelée du combat des élémens que des pasteurs étaient accoutumés à contempler avec une crainte superstitieuse alors qu'ils s'avançaient vers les tropiques, et dans lequel leur sens religieux faisait intervenir des puissances fatales, des forces ennemies, conjurées par des prières et des libations. Évidemment, le mythe des Ribhavas est conçu tout entier en dehors de ces impressions de terreur qui ont donné à la déification des Vents son caractère bien tranché : ce sont des hommes glorifiés par des honneurs divins, des mortels que des vertus humaines et des faveurs célestes ont rendus dignes de l'immortalité ; la vie patriarcale des sages de l'Inde se reflète, comme on a pu s'en convaincre, dans le récit de leur vie mêlé aux louanges des poètes du Véda. Parvenus dans les demeures célestes, les Ribhavas participent à la plénitude de la lumière dont le divin soleil est le foyer central ; ils en propagent la clarté et la chaleur par les rayons qu'ils font pénétrer à travers l'étendue des cieux jusque sur la terre des hommes justes qui sacrifient ; ils partagent ce pacifique empire de la lumière céleste dont leur puissant protecteur est le soutien et l'arbitre.

Prétendrait-on qu'il est dit quelquefois des Maroutas qu'ils habitent la région du ciel lumineux au-dessus du soleil, et qu'ils s'étendent au loin par leurs rayons (1), *raçmibhis*, et ailleurs que les fils de Roudra ont atteint la grandeur et acquis une place dans le ciel (2)? Nous n'oserions affirmer, sur la foi de ces données, l'identité de nature que l'on pourrait chercher, à l'exemple de Sâyana, dans leur mythe et dans celui des Ribhavas. Peut-être, dans des temps qui ont précédé la déification de ceux-ci, les chantres ont-ils prêté aux Maroutas

(1) Rigv. I, h. XIX, st. 6 et 8.

(2) Ibid., h. LXXXV, st. 2. *mahimânam-âçata divi Rudrâso adhi tchakriré sadas.*

certains attributs qui sont devenus propres aux trois Angirasides, quand leur culte a été accepté par la masse des tribus ariennes : telle est la qualité des rayons du soleil, qualité transportée sans doute à plusieurs des Dévas inférieurs, avant d'être affectée spécialement à une triade d'hommes divinisés.

Les documens originaux, plus étendus, qui vont être mis au jour dans l'espace de peu d'années donneront peut-être à ces questions une solution contraire, ou du moins une solution plus précise. D'après les sources, limitées en nombre, qui sont présentement à notre disposition, nous ne voudrions pas entreprendre de les juger de ce ton décisif qui ne convient qu'à l'exposé de recherches que l'on puisse croire vraiment complètes. Cependant nous avons parlé avec conviction en défendant comme un fait nouveau l'*apothéose* des Ribhavas dans l'histoire mythologique de l'Inde.

CHAPITRE VII.

RECHERCHES SUR LA DESTINÉE DU MYTHE DES RIBHAVAS APRÈS LA PÉRIODE VÉDIQUE.

Nous avons jusqu'ici concentré, comme il était juste, toute notre attention sur l'histoire mythique des Ribhavas, sans sortir des limites de temps entre lesquelles la plus ancienne expansion du sabéisme des Hindous semble devoir être renfermée; on jugera sans doute que nous ne faisons pas chose inutile en poursuivant dans les âges postérieurs de leur mythologie une fiction élevée au rang de croyance dans le Véda, en essayant de déterminer, d'après les sources le mieux connues, le sort qu'elle a subi après la naissance du Brâhmanisme.

La religion sacerdotale ne substitua point violemment un ciel de Dieux nouveaux aux Dévas du Panthéon védique; elle bâtit patiemment le prodigieux édifice de ses théogonies, de ses généalogies divines et de ses dynasties de sang divin, sur le fond séculaire d'un brillant naturalisme, en même temps qu'elle confiait à une science spéculative des traditions bien plus anciennes et plus élevées que les croyances du culte extérieur. L'apothéose servit à multiplier presque indéfiniment, grâce au calcul de chiffres dans lequel l'imagination indienne a toujours exercé complaisamment ses forces, les races divines qui finiraient par supplanter la première

génération des Dévas ; mais les créations de l'apothéose furent bientôt dépassées dans la religion brâhmanique par l'extension soudaine et illimitée d'un autre procédé plus fécond encore que le premier, le système des incarnations. Il est dans le cours naturel des choses que les Dieux, exaltés dans leurs vies humaines et glorifiés pour les merveilles qu'ils ont opérées dans le monde des hommes, aient bientôt conquis une suprématie incontestable sur tous les autres Dieux, fils de la nature ou de l'apothéose. Agrandi sans cesse par les qualités et les puissances que la science des sanctuaires rapportait à son nom, Brahma, l'être immense, le Dieu infini, n'est pas resté long-temps la plus haute personnification d'un système de monothéisme; la perfection suprême qu'on lui avait attribuée comme au pouvoir intelligent, à la force créatrice par excellence, fut bientôt partagée dans la constitution du Brâhmanisme avec des Dieux dont le culte s'était étendu simultanément. Ainsi se trouva formée par un compromis que l'intérêt de caste imposa à leurs adorateurs la fameuse triade des grandes divinités de l'Inde, Brahmâ, Vischnou et Çiva : on sait comment la poésie théologique a cherché à concilier leur libre activité en représentant par leur nom un triple pouvoir de création, de conservation et de destruction, toujours vivant et agissant au milieu des mondes.

Cependant le but que la politique du sacerdoce s'était proposé d'atteindre par cette conception d'une trinité divine, ne fut rempli qu'imparfaitement : l'unité dogmatique, maintenue par des lois dans les rapports extérieurs de la société indienne, ne résista point aux innovations des poètes et aux tentatives des sectes. Vischnou, représentant surtout le principe de la bonté et de l'amour dans la nature divine, devint presque en tous lieux l'objet de l'adoration populaire, en même temps que sa toute puissance fut célébrée par la poésie dans les termes pompeux d'un délire mystique. C'est

alors que, pour rehausser de plus en plus l'excellence de ce Dieu, ses partisans, qui croissaient toujours en nombre, lui ont fait gloire d'une série d'incarnations humaines qui mêlaient son histoire à celle des royaumes indiens; ces *Avatâras*, ou descentes de Vischnou sur la terre, ont été toutes conçues dans l'esprit des autres fables mythologiques de l'Inde; mais, entourées d'un merveilleux qui ne le cédait en rien à la description des splendeurs de Brahmâ, chantées par des poètes dans la forme épique que beaucoup de peuples païens ont affectée à leur histoire religieuse, elles ont laissé dans l'ombre une partie des conceptions et des croyances appartenant en propre aux formes plus anciennes de la religion. Il est incontestable que c'est l'importance exagérée, qu'ont prise les incarnations dans les épopées nationales, qui a réduit à un rôle secondaire les divinités de l'âge védique et a condamné à l'oubli des personnifications essentiellement liées à l'ancien culte.

Appliquons-nous au mythe des Ribhavas les considérations que nous venons d'exposer sur la genèse des cultes les plus fameux nés sous les auspices du système brâhmanique, il ne nous est point difficile de saisir les causes par l'influence desquelles ce mythe s'est presque effacé de manière à n'être plus représenté que par un nom propre dans les degrés inférieurs de l'empire céleste qui fut plus d'une fois renouvelé jusque dans ses fondemens. Mais, pour signaler clairement la valeur de ces causes, nous devons prendre à part tour-à-tour les principaux monumens qui marquent et qui consacrent les transformations du Brâhmanisme envisagé dans son développement historique.

S'il est juste de tenir compte en première ligne des productions gigantesques de l'épopée hindoue, on n'a pas de peine à découvrir que le fond héroïque des grands poèmes est directement rattaché par des liens naturels au symbole orthodoxe, à la religion officielle d'un sacerdoce tout puis-

sant, mais que l'idée d'un dieu incarné est devenue prépondérante dans la composition générale de l'œuvre poétique; Râma, héros de la magnifique épopée qui porte son nom et qui est le chef-d'œuvre non surpassé du génie épique des Indiens, n'est pas seulement un conquérant humain, un guerrier national dont les aventures et les exploits sont chantés avec amour; il est par-dessus tout une des glorieuses incarnations de Vischnou, ami et sauveur des hommes : aussi le *Râmâyana* nous offre-t-il déjà, malgré sa priorité d'âge, dont nous avons pour garantie la belle harmonie de son plan et la pureté de ses formes, la plupart des êtres divins dans des relations nouvelles, tout opposées à celles qu'ils avaient eues entre eux d'après les idées de la période védique. Ces relations sont encore bien autrement bouleversées et dénaturées dans le *Mahâbhârata*, l'immense épopée qui revient à une encyclopédie de la science religieuse ou plutôt sacerdotale, enveloppant dans ses vastes proportions le fond primitif d'une tradition héroïque; la figure de Crischna y a sans cesse grandi à mesure que le germe du poème a reçu ses accroissemens les plus considérables, mais, de personnage mêlé directement à l'action, Crischna est devenu Vischnou lui-même, incarné volontairement pour le salut des Pândavas qui en sont les héros malheureux et persécutés (1). Quelle place pouvait donc rester aux divinités du Véda dans ces œuvres colossales de littérature religieuse, où l'invocation d'un dieu préféré entre tous et l'histoire humaine de sa dernière incarnation surpassaient en étendue et en éclat la glorification dogmatique de Brahmâ lui-même ainsi que les légendes des dieux naguère réputés supérieurs et constitués les arbitres des destinées humaines?

Avant d'en venir à la mention particulière des Ribhavas, nous ne pouvons mieux démontrer la vérité des assertions

(1) Voy. au IIe Livre de l'*Indische Alterthumskunde* de M. Lassen l'examen général des poëmes épiques (t. I, p. 488).

précédentes, qu'en cherchant à caractériser l'infériorité de l'existence et du rôle que la mythologie épique a concédés à Indra en échange de la puissance et des attributs suprêmes dont ce dieu avait été le possesseur invincible parmi les Dévas primitifs. Le ciel qui est laissé en pleine souveraineté à Indra n'est plus l'empire illimité du firmament lumineux ; c'est plutôt une région resplendissante des sphères les plus élevées, où le dieu des airs tient sa cour accrue sans cesse de nouveaux hôtes. Mais, combien son pouvoir est-il abaissé à côté de celui des dieux du panthéisme, de Brahmâ ou de Vischnou, dont la présence est universelle, dont la grandeur est toujours croissante, dont la force pénètre tout! Indra est encore appelé, il est vrai, Roi des Dévas, Dieu des Dieux, « le meilleur des immortels (*Amara-çréschTHA*) » ; mais tous ces titres ne dissimulent pas la déchéance qui a frappé dès le premier développement du Brâhmanisme le Jupiter toujours victorieux des chants du Véda. D'innombrables triomphes sont attribués par les auteurs de l'épopée à Indra combattant à la tête de ses milices merveilleuses et déjouant avec ses armes magiques les forces et les complots de races titaniques toujours renaissantes : mais ce sont là des inventions libres de la pensée poétique qui le font roi d'un ciel de parade ou bien chef d'un camp d'exercices, sans ajouter ni droit, ni force, ni durée à sa nature divine qui vient, semble-t-il, au gré des poètes, se résoudre en pompeuses descriptions. Bien plus, l'esprit novateur des mythologues qui ont édifié le *Mahâbhârata* n'a pas respecté l'antique souveraineté d'Indra; il a osé en interrompre l'exercice par une sentence de dégradation qui, en punition d'une vengeance arbitraire, relègue le dieu déchu dans un exil obscur au-dessous du ciel (1). Quand l'usurpateur Nahous-

(1) Voir l'épisode du grand poème publié sous le titre de *Indra-Vidjaya* par Ad. HOLTZMANN, Karlsruhe, 1841. Cet épisode fait partie du

cha a mis le comble à ses crimes, quand le vœu des Dévas rappelle Indra sur le trône céleste, c'est l'immortel Agni qui va le tirer des eaux d'un lac où il s'est caché au milieu des fleurs de lotus. Ramené à l'existence et recouvrant sa force, Indra reprend possession du ciel et reçoit de nouveau les hommages de sa cour immense. Il n'est pas besoin d'analyser complétement la légende pour signaler à quelles vicissitudes les Rhapsodes continuateurs de Vyâsa n'ont pas fait défaut de soumettre les plus redoutés des anciens dieux (1). Sont-ils du moins restés plus fidèles à l'enseignement dogmatique des Védas en formant le cortége d'Indra des mêmes satellites dont les hymnes nous l'ont montré entouré? Des troupes innombrables de nymphes et de musiciens, d'Apsarâs et de Gandharvas, ainsi que d'êtres fantastiques, de Kinnaras et de Mahoragas, figurent dans les tableaux descriptifs dont ce grand poème abonde, et qu'il répète en quelque sorte avec une entière conformité de coloris, toutes les fois que la scène est transportée hors du monde terrestre. Mais, au-dessus de cette troupe de courtisans nouveaux, on voit apparaître dans l'assemblée présidée par Indra la foule des Dévas qui étaient ses auxiliaires dans le premier royaume du ciel, celle des Maroutas, et à la suite de ceux-ci, un grand nombre de personnages divins et humains de l'antiquité védique (2). Dans l'épisode bien connu du voyage d'Ardjouna au

1er *parva*, intitulé *Sénodyoga*, du v[e] Livre du *Mahâbhârata*, et comprend les Lectures VIII–XVII, v. 227-569 (T. II, p. 74-106, ed. Calcutta).

(1) Au commencement de la II[e] Lecture du même épisode, les Dévas effrayés ont recours à Vischnou comme à une divinité suprême pour faire cesser la terrible querelle qui a éclaté entre Indra et Vritra (Ibid., v, 298 suiv.). — Comparer dans le *Harivança* la XXVIII[e] Lecture qui peut être intitulée : Chute et restauration d'Indra, et dans le *Bhâgavata*, le chap. XIII du Livre VI, triomphe d'Indra. Voir les extraits de trois Pourânas, le *Matsya*, l'*Agni* et le *Padma*, dans Holtzmann (*Append.*, p. 46).

(2) Liv. II[e] du *Mahâbhârata*, dans le parva dit *Lokapâla-sabhâkhyâ*; à-

ciel d'Indra, *Indra-lôkâbhigamanam*, on retrouve de même parmi les habitans du céleste séjour des Dieux, chantés avec Indra par les Rischis, tels que les Maroutas, les Açvinas, les Vasavas, les Roudras, les Adityas (1). Néanmoins, dans cet épisode comme dans le précédent, il n'est fait aucune mention des Ribhavas même aux endroits, où des noms sacrés associés à leurs noms dans le culte antérieur sont explicitement énoncés. Le fait est facile à comprendre, si l'on tient compte de l'agrandissement subit du domaine des fables religieuses quand elles furent librement combinées avec des histoires héroïques, si l'on considère l'extension progressive et sans bornes des générations de dieux et de sages, destinées à peupler des cieux infinis en étendue. Il faut avouer que les légendaires des hautes castes brahmaniques ont déjà su atteindre par leurs déifications ces myriades de bienheureux dont les Bouddhistes ont plus tard rempli leurs livres sans prendre la peine d'un dénombrement aussi scrupuleux et aussi poétique : en effet, c'est par légions que les premiers ont compté les maîtres glorieux des demeures célestes, et c'est grâce à la multitude des divinités nouvelles qu'ils se sont ingéniés à établir parmi elles les distinctions savantes d'une hiérarchie complète. Des ordres de dieux auparavant inconnus ont droit de présence dans toutes les scènes où interviennent les autres dieux des sphères lumineuses, la plupart à titre de spectateurs : tels sont les *Siddhas* et les *Sâdhyas*, enfans de l'apothéose, être accomplis que leur vertu a rendus dignes du bonheur parfait. Les rangs de la cour d'Indra sont ouverts désormais à tous les sages, à la foule innombrable des Rischis de la tradition ; mais les instituteurs du sacerdoce n'ont pas négligé de justifier leur

nam, Récit de l'assemblée des Dieux maitres des mondes. Lect, VII, v. 288 suiv. — *Çakra-sabhâ-varnanam*. — Tome I, p. 317-18.

(1) *Mahâbh.*, Liv. III, Lect. XLIII, v. 1768-69 (T. I, p. 471).

symbole et leurs lois, en distinguant parmi les sages des Dévas, des Brâhmanes et des Râdjas, *Dévarschis*, *Brahmarschis*, *Râdjarschis*. Les êtres resplendissans du Véda ont formé des groupes distincts dans le ciel d'Indra, et c'est ainsi que les Maroutas ou les Roudras ne manquent presque jamais dans les énumérations de noms divins où se complaisent les narrateurs infatigables de l'épopée indienne. Mais, si les Rĭbhavas y sont oubliés le plus souvent, n'est-ce point surtout en raison de leur nombre limité (1), et en même temps à cause du degré d'insignifiance où leur personnification était tombée nécessairement après l'avénement d'immenses dynasties de dieux et de génies? La triade Rĭbhouïque qui avait d'abord représenté les rayons du soleil, a dû être, pour ainsi dire, éclipsée par les formes merveilleuses dont on avait revêtu les phénomènes multiples de la lumière dans le panthéon des Brâhmanes. C'est pourquoi il n'est pas étonnant que le nom des Rĭbhavas ne soit point cité par le poète épique, toutes les fois qu'il rappelle les personnages divins loués avec eux ou avec Indra dans les stances de l'hymnologie sacrée.

Si les Rĭbhavas sont nommés dans quelques parties du Mahâbhârata, leur nom est mentionné isolément, mais sans égard à leur légende et aux circonstances qui ont entouré leur apothéose; ici encore des faits dont le récit était fort simple auront disparu devant des inventions plus compliquées et plus brillantes, nées d'un désir immodéré de tout déifier. Nous avons rencontré le nom de *Rĭbhavas* dans une

(1) La déification des Crépuscules sous le nom des deux *Açvinas*, plus ancienne dans le Védisme, appuyée d'un plus grand nombre de légendes, a persisté moins difficilement dans la littérature épique avec son caractère primitif; un hymne antique aux Açvinas a même été inséré dans le 1er Livre du *Mahâbhârata*, au milieu d'un récit de composition assez récente (v. 722-33, t. 1, p. 26). M. Th. Pavie l'a traduit savamment à la suite des *Fragmens* de cette épopée qu'il a publiés en 1844, p. 335-39.

des sections didactiques de l'épopée sacerdotale (1), dans le livre du Repos (*Çânti-parva*), où il est simplement cité parmi les noms de Dévas appartenant aux âges reculés :

Ribhavo Marutaç-tchaiva, Dévânâñ-tchâdito gaṇaḥ. |
Évam-été samâmnâtâ Viçvédévâs-tathâçvinau. |

« [Ensuite viennent] les RIBHAVAS ainsi que les Marou-tas, et les troupes entières des Dévas ; ceux qui ont été célébrés sous le nom de *Viçvédévas*, ainsi que les deux Açvinas. »

Ce distique fait partie de l'énumération des DÉVAS, maîtres des trois mondes (*tribhuvanéçvarâs*), qui est placée à la suite de celle des sept fils de Brahma (*Brahmaputrâs*) et des maîtres des créatures (*Pradjâpatis*) ; après les douze Adityas, dont le dernier est Vischnou, après les huit Vasous et les classes des Pitris, sont nommés ensemble les RIBHAVAS et d'autres *Dévas* qui sont frères dans le rituel védique. Mais aussitôt après est consignée dans ce curieux compendium de savoir théologique, la description des quatre castes comprenant tous les Dévas (2) : les Adityas y sont dits les Kschatriyas d'entre les Dieux, et les Maroutas, les Viças (3) ; les deux Açvinas absorbés dans une sévère pénitence y sont réputés les Çoûdras ; les Angirasas, au contraire, sont les Brâhmanes parmi les Dévas. Évidemment, cette distribution arbitraire des êtres divins en castes sur le modèle de l'organisation

(1) *Mahâbhârata*, Liv. XII, section dite *Mókscha-parva* ou de la délivrance finale. Lect. CCVIII, v. 7588-89 (tome III, p. 633).

(2) Ibid., v. 7589-91. *ity-état sarva dévânâm tchâturvarṇyam prakîrtitam.*

(3) La troisième des sphères supra-terrestres, la région des vents, dite le monde des Maroutas ou le monde du ciel (*Marut-lôka*, *Diva-lôka*), est assignée par Brahmâ aux Vaiçyas qui ont été zélés dans leurs devoirs et toujours soumis (*Vishnu P.*, Liv. I, ch. VI, p. 48).

des royaumes terrestres est une fiction fort grossière forgée par le sacerdoce, mais postérieure même à d'autres digressions mythologiques du grand poème. Cependant elle est un témoignage rendu invinciblement par le sens historique des derniers compilateurs à l'ancienneté des Dieux qui composent dans le monde céleste ces quatre classes privilégiées; les Ribhavas n'y sont pas compris expressément : mais les Angirasides à qui les rattache leur histoire humaine, y reçoivent le titre de Brâhmanes divins, et nous pouvons recueillir en cela un nouveau trait qui confirme le résultat de nos recherches antérieures sur le caractère de sacrificateurs ou de prêtres qui appartient aux Ribhavas comme aux autres personnages de la postérité d'Angiras. Cette mention si remarquable des quatre castes des Dieux est accompagnée d'une liste des Rischis qui, groupés au nombre de sept, président aux quatre régions de l'espace (1) : or, ces Rischis appartiennent aux sages de la plus ancienne tradition; quelques-uns d'entre eux, Kanva, Bharadvâdja, Vasischtha, Viçvâmitra, sont au nombre des chantres du sabéisme des Aryas; on est donc reporté dans ces passages à l'époque de l'institution même du culte védique en général, et du culte des Ribhavas en particulier, par le nom des poètes qui auront créé les rudimens du dogmatisme et de la liturgie.

Nous ne connaissons qu'un seul passage du Mahâbhârata où le narrateur tienne compte de la déification antique des Ribhavas : c'est une description des mondes divins, doués d'une nature supérieure, dans une digression théologique du IIIe livre (2). Il s'agit d'abord des mondes des Brâhmanes où arrivent les Rischis, purifiés par leurs œuvres ex-

(1) Ibid., v. 7592-601. La Lecture est intitulée : *Diçâm svastikam*, la bénédiction des régions.

(2) Mahâbh. III, parva XI, dist. 15457-67.—T. I, p. 760.

cellentes ; mais là, est-il dit (1), « il en est d'autres du nom de *Rĭbhavas*, divinités pour les Dévas eux-mêmes : ils sont plus élevés, les mondes de ces êtres auxquels les Divinités y rendent hommage ». Alors suit une peinture de l'excellence des mondes où règnent les Rĭbhavas ; non-seulement ils brillent par leurs propres clartés, mais encore ils produisent toutes choses selon les désirs ; on n'y connaît point les passions excitées par les femmes et l'amour effréné du commandement. Les maîtres de cet empire ne reçoivent point d'offrandes et ne se nourrissent point d'ambroisie ; ils ont des corps divins, des formes que les sens ne peuvent saisir, et par-dessus tout, ils sont insensibles à la joie ou à la douleur. Comment admettre qu'une telle félicité que l'Inde n'a point toujours donnée en héritage à ses philosophes, aurait été décrite dans cette partie du grand poème, sans l'intention de glorifier d'une manière tout exceptionnelle un ordre de sages qui avait été élevé aux honneurs divins dans un âge très reculé, et qui avait des droits supérieurs à ceux de la multitude des Rĭschis, et même des Dévas, obligés de leur rendre un culte d'hommages et de sacrifices ?

Passons-nous aux œuvres mythologiques dont la production a suivi celle des épopées, et dont le fond historique et religieux a toujours eu pour source principale le corps complet du Mahâbhârata, nous ne devons pas nous attendre à ce qu'un meilleur sort y soit réservé aux Rĭbhavas. Ces œuvres composant une littérature de légendes, destinée surtout au peuple à qui était interdite la lecture du texte sacré des Védas, présentaient un amalgame de traditions réellement anciennes, comme le dit fidèlement le titre de *Pourânas*, ou histoires antiques, commun au plus grand

(1) *Rĭbhavo nâma tatrânyé dévânâm-api dévatâs* | *Téschâm lokas paratarê yân yadjantîha dévatâs* || v. 15459.



nombre des livres de ce genre ; mais l'esprit de mysticisme et de superstition qui était propre aux grandes sectes de l'Inde, a le plus souvent défiguré les mythes dont l'origine remontait jusqu'au naturalisme des Aryas pasteurs, et bien loin que l'étude du Véda, réhabilitée dans les écoles, ait contribué à restituer aux fables leur sens primitif dans les livres populaires, le fil de la tradition y a été à chaque instant rompu par des peintures fantastiques, par des allégories bizarres, et par les exagérations continuelles du langage. Le dieu Vischnou, qu'il porte le nom de *Crïschna* ou celui de *Bhagavat* (Bienheureux), est devenu, dans d'énormes compilations versifiées, le centre auquel aboutissent tous les points d'histoire et de généalogie, tous les élans de la prière et tous les efforts de la spéculation ; par le fait même, aux yeux des Vischnouïtes, les puissances du monde divin à leurs divers degrés sont pour ainsi dire anéanties, et les personnalités dont le poète compose d'interminables aventures ne sont autre chose que les acteurs d'un jeu dramatique dont le Dieu suprême se donne à lui-même le spectacle. Il serait donc inutile de chercher quelque trace de la légende des Rïbhavas dans les chapitres d'histoire mythologique qui ont place dans les Pourânas au milieu des rêveries et des transports de la piété exaltée des sectaires : c'est à peine si leur nom s'y trouvera répété de loin en loin, et l'on va voir avec quelle indifférence il y est jeté au milieu de beaucoup d'autres noms.

Si nous consultons d'abord le *Harivança* ou Histoire de la famille de Hari qui sert de complément au Mahâbhârata en glorifiant d'une manière spéciale l'incarnation de Vischnou dans Crischna, nous y voyons apparaître les Rïbhavas parmi les dieux du sixième *Manvantara* ou de la sixième période des Manous (1). Dans l'âge du sixième

(1) Lect. VII, sl. 487 (t. IV du *Mahâbh.*, ed. Calcutta, p. 460). —

Manou dit *Tchâkchoucha*, c'est-à-dire né de l'œil de Brahmâ, les cinq ordres de Dévas étaient les *Apyas*, les *Prabhoûtas*, les Ribhavas, les *Prîthoukas*, habitans du ciel (*divâukasas*), et les *Lékhas*. N'importent les variantes du texte sur les deux premiers de ces noms (1) il est évident que le souvenir des trois Ribhavas a été lié, avec justesse, à la mention de divinités de création non moins antique, ainsi que de sages la plupart déjà célèbres dans la poésie sacrée (2). L'auteur du *Harivança* ajoute à la liste des dieux du sixième âge ces mots : « Fils magnanimes et puissans du Rischi Angiras (3) » : c'est une conformité de plus à tant de témoignages que la science religieuse nous a déjà fournis à l'appui de la lettre des hymnes aux Ribhavas. Le *Bhâgavata Pourâna* comprend les Ribhavas parmi les dieux du septième Manvantara (4), et il en forme une classe jointe à celles des Adityas, des Vasavas et des Roudras qui, dans presque toutes les sources, sont appelées à l'exercice du pouvoir divin pendant la période du dernier Manou ; le *Vâyou Pourâna* associe aux Dévas de la même période non-seulement les Sâdhyas, les Viçvas et les Maroutas, mais encore les descendans de Bhrigou et d'Angiras (5) ; la plupart

Traduction de M. Langlois, t. 1, p. 39. Description des règnes des Manous.

(1) Le premier se lit dans les manuscrits sous les trois formes : *âdyas*, *âryas* et *âpyas*; le second : *prastûtas*, *prabhûtas* et *prasûtas*. Nous avons suivi l'autorité du texte publié qui n'a point encore perdu sa valeur de Vulgate.

(2) Les sept Maharschis sont nommés Bhrigou, Nabha, Vivasvat, Soudhâman, Viradjas, Atinâman et Sahischnou (Ibid., v. 435-36).

(3) Lect. VII, d. 438, a : *Rischêr-Angirasah putrâ mahâtmâno mahâudjasah*.

(4) Note de M. Wilson, *Vishnu P.*, p. 265.

(5) Wilson, ibid. -- Voir dans le *Harivança* tous les Dévas védiques nommés à l'instant former l'ordre des Dieux appartenant au règne du Manou Vaivasvata. Texte, p. 460 ; trad. fr. p. 30.

des livres Pouraniques s'accordent à faire des deux Açvinas une classe particulière de Dévas.

Le *Vischnou Pourâna* lui-même ne cite pas expressément parmi les dieux d'un Manvantara, les Ribhavas, dont il remplace le nom dans la sixième période par celui de *Bhavyas;* cependant, comme l'a remarqué le savant traducteur de ce livre (1), le nom de *Ribhous* est une variante, bien que notable, de ce dernier : si l'on se tient à la lettre de ce passage qui place huit personnages dans chacune des cinq classes de Dieux, on ne peut guère supposer qu'il s'agisse des Ribhavas au lieu des Bhavyas, puisque les chants liturgiques et les traités d'exégèse avaient attaché positivement l'idée de trois personnes à la dénomination de RIBHAVAS.

Cherchera-t-on peut-être à expliquer de pareilles dissidences relatives au nom de ces divinités dans les Pourânas en soutenant que leur nom avait perdu devant la plupart des poètes ou des Rhapsodes qui reprenaient les anciennes fables toute signification individuelle? Dira-t-on que leur nom a été inséré arbitrairement dans des listes de noms divins avec l'acception vague de *brillans* ou *resplendissans* que lui ont quelquefois prêtée les étymologistes indigènes (2)? Il est bien vrai que de semblables confusions ont eu lieu fréquemment dans le remaniement que le sacerdoce indien a fait subir à ses annales sacrées en faveur des cultes populaires. On pourrait invoquer dans le même but l'autorité du célèbre lexicographe Amarasinha qui a inséré le nom de *Ribhavas* parmi les noms généraux des dieux brâhmaniques,

(1) *Vishnu P.*, Liv. III, ch. I (p. 263) : « The five classes of gods ware the Ádyas, Prastútas, Bhavyas, Prithugas, and the magnanimous Lekhas, eight of each. » M. Wilson dit en note : « The autorities agree as to the number, but differ as to the names etc.... which is a more wide deviation, Ribhus for Bhavyas. »

(2) Voir plus haut, chap. VI, § II.

sans le reprendre dans les catégories spéciales de divinités qu'il a pris soin d'énumérer à leur suite (1). Mais, malgré l'erreur qu'a pu commettre Amarasinha en élevant à la langue sanscrite un des grands monumens de science grammaticale avec l'expérience qu'il devait tirer d'une partie considérable du développement littéraire, déjà sans doute accomplie avant lui, il n'est point probable que le nom de Ribhavas soit devenu universellement le synonyme du nom collectif des divinités. Alors même que la poésie mythologique dédaignait les détails inhérens à l'histoire des Ribhavas ou à celle d'autres dieux du Véda, elle n'a pu toujours perdre de vue l'étroite union dans laquelle la poésie hymnologique avait placé constamment les trois Angirasides déifiés avec Indra et les génies vassaux de ce dieu. Ribhou et Soudhanvan sont, dans les narrations des grands Pourânas, des personnages nouveaux dont les aventures n'ont rien de commun avec les traits de la vie humaine des fils de l'antique Soudhanvan, *Saûdhanvanas* (2); mais, quand les Rĭbhavas sont nommés, ils le sont en compagnie des êtres qui ont joui la plupart des mêmes honneurs de louange et d'invocation dans la liturgie métrique qui nous est connue.

Dans le VIe livre du *Bhâgavata Pourâṇa*, les Ribhavas se trouvent rangés parmi les courtisans du puissant Indra qui siégeait dans l'appareil de la royauté céleste ; nous insérons le passage tout entier pour faire d'autant mieux saisir le contraste que présentent l'esprit et le coloris de ces

(1) *Amarâ-Kôcha*, Livre 1, chap. 1, sect. 1, sl. 2–4. Nous ne citerons que la stance troisième pour faire connaitre les noms qui entourent celui dont nous nous occupons : *âditéyâ divischado lékha aditi-nandanâu* | *âdityâ Rĭbhavo'svapnâ amartyâ amrĭtândhasan* || .

(2) Nous placerons un court aperçu sur le rôle assigné dans les poëmes pouraniques à des personnages du nom de Rĭbhou et de Soudhanvan, dans l'*Appendice*, n° 10.

stances descriptives avec les invocations du texte sacré (1) :

« La souveraineté des trois mondes avait enflé Indra d'orgueil, et lui avait fait franchir la voie des gens de bien ; au milieu de sa suite, formée des Maruts, des Vasus, des Rudras, des Adityas, des Ribhus (*Rĭbhubhis*),

« Des Viçvédévas, des Sâdhyas, des deux Nâsatyas, des Sidhas, des Tchâranas, des Gandharvas et des solitaires habiles à expliquer le Véda ;

« Servi et célébré par les Vidyâdharas, les Apsaras, les Kinnaras, les volatiles et les reptiles ;

« Maghavan, écoutant les doux concerts qui chantaient ses louanges, était assis sur le trône le plus élevé de son assemblée, qu'abritait un parasol blanc, beau comme le disque de la lune. »

Dans un des chapitres suivans, le même nom de Rĭbhavas est compris parmi ceux des auxiliaires d'Indra dans le terrible conflit qui éclata entre les Souras et les Asouras au commencement de l'âge Trétâ ; nous citons cette fois encore les stances complètes du fameux Pourâna (2) :

« En voyant entouré par les Rudras, les Vasus, les Adityas, les Açvins, les Pitrĭs, les Vahnis [Agnis], les Maruts, les Ribhus (*Rĭbhubhis*), les Sâdhyas et les Viçvédévas, le souverain des vents,

« Çakra la foudre en main, resplendissant de sa propre splendeur, les Asouras, qui suivaient Vrĭtra sur le champ de bataille, ne purent endurer cette attaque. »

Il ressort assez clairement, ce nous semble, des preuves de fait que nous venons de rassembler, que le mythe des Rĭbhavas a perdu dans l'âge historique du Brâhmanisme toute l'importance qu'il avait eue auparavant comme le premier essai de l'apothéose ou même si l'on veut, comme la première reconnaissance des droits de la vertu humaine à l'immorta-

(1) *Bhâgav, Pur.*, Liv. vi, chap. vii, dist. 2-5 (Texte, t. ii, ed. Paris, p. 281). Nous empruntons cette citation à la belle traduction de M. Eug. Burnouf (Ibid., trad. p. 315).

(2) *Bhâgav.*, *Pur.*, L. vi, ch. x. Mort de Vrĭtra, dist. 17-18 (Texte, p. 198, trad., p. 333).

lité dans le cercle des croyances publiques. Quand l'homme fut glorifié sans mesure au gré de son orgueil et de tous ses penchans dans un vaste ciel ouvert à la multitude indéfinie des sages divinisés, le caractère des plus anciens exemples de déification cessa d'être compris, et les noms seuls subsistèrent en témoignage de l'existence d'autant de légendes que les castes supérieures conservaient dans le dépôt des écritures, mais qui n'avaient point pénétré dans les poèmes religieux d'une destination vraiment universelle et populaire. Nous avons montré comment lès Ribhavas, sans tomber complétement dans l'oubli, ont partagé l'abaissement ou plutôt la déchéance dont les Dévas du naturalisme avaient été frappés dès l'établissement de la religion sacerdotale; nous avons signalé aussi comment, en glorifiant les dieux des sectes, et principalement Vischnou, les auteurs des épopées, des Pourânas et en général des poèmes mythologiques, ont réduit à des conditions inférieures les créations de l'apothéose aussi bien que les personnifications du sabéisme : les histoires divines des premiers âges ne pouvaient être que de vaines fictions, des illusions passagères, si l'on a égard à l'influence de ces religions mystiques, de ces cultes qui se résolvaient en une adoration panthéistique d'une divinité unique, esprit et matière, hors de laquelle tout n'est qu'apparence.

CHAPITRE VIII.

OBSERVATIONS SUR LA TRIADE DES RIBHAVAS COMPARÉE A D'AUTRES PERSONNIFICATIONS MYTHOLOGIQUES.

Dans le corps de notre travail, nous avons interrogé exclusivement, à l'exception d'un petit nombre de passages, des œuvres et des sources indiennes, pour construire l'histoire d'un mythe indien, pour assembler et juger des faits complétement indiens; maintenant, dans l'espérance d'ajouter quelque poids aux vues et aux résultats que nous avons obtenus par des procédés analytiques, nous allons tenter d'esquisser les rapports que le mythe védique des Ribhavas présente avec d'autres mythes de l'Inde et avec quelques mythes mieux connus de plusieurs nations de l'antiquité. Nous croyons que cet essai de parallèle doit contribuer à faire saillir mieux encore les caractères essentiels que des investigations rigoureuses nous ont permis de signaler dans la légende du Véda.

Arrêtons-nous tout d'abord au nombre de trois que consacre l'invocation d'ordinaire collective des fils de Soudhanvan : il n'est pas sans importance de bien saisir quel prix a par son antiquité un des premiers exemples de ces triades qui se sont multipliées par séries hiérarchiques dans toutes

les ramifications des religions indiennes. Il est de fait que le même mode de classification a prédominé pour ainsi dire à l'origine dans la création du premier symbole de naturalisme représenté par des noms divins. Faut-il remonter jusqu'aux maîtres du ciel lumineux, le triple pouvoir d'Agni, de Soûrya et d'Indra gouverne le monde et constitue cette grande âme qui communique à tout la force et la vie (1). Considère-t-on des groupes célestes d'un ordre inférieur, la collection védique nous offre la glorification des trois Ritous, des divinités du temps, qui ont part aux hommages rendus au Feu (2), dispensateur de la richesse (*dravinôdas*); la triade des Ribhavas ne porte point le cachet de cette dernière conception qui a fait diviniser les saisons; elle est étroitement liée à une histoire humaine, comme les textes nous ont servi à le prouver : mais les deux personnifications divines n'ont pu être séparées par un grand intervalle d'âge dans une des phases les plus anciennes du védisme. Nous passerons en revue plus loin les faits analogues qui caractérisent l'histoire du paganisme en dehors de l'Inde ; mais, en ce moment, nous avons à considérer un point d'exégèse mythologique qui nous semble mériter ici une mention toute particulière, sinon un examen suffisamment approfondi, qui n'entrerait point dans le plan du présent travail.

Nous ne voulons point nier que dans la succession de triades qui figure le règne successif des Dieux du polythéisme ne soit cachée l'idée confuse d'une triplicité des personnes dans l'unité de l'essence divine; peut-être est-on en droit d'expliquer l'universalité de cette forme appliquée aux êtres d'une existence surhumaine comme un souvenir très imparfait, comme une réminiscence vague, comme un dernier reflet d'un des dogmes de la révélation primitive, et c'est d'une manière

(1) Voir le chap. I, § 1, p. 29-31.

(2) Voir l'h. xv (Rigv. Liv. I) traduit dans l'*Appendice*, n° 1.

semblable que la science des peuples chrétiens a depuis long-temps entendu l'usage multiple du nombre trois comme d'un nombre mystique dans les institutions de presque toutes les nations anciennes. Cependant nous ne pensons pas qu'une raison dogmatique, que l'influence mystérieuse d'une croyance primitive effacée dans les esprits par d'énormes erreurs, ait toujours présidé à la formation de ces triades divines, supérieures et inférieures, nées à des époques diverses dans les religions de l'antiquité. Nous croyons par exemple, que certaines triades ont résulté de la réunion de trois pouvoirs qui avaient joui primitivement d'un culte indépendant ou bien du rapprochement de trois personnages qui avaient partagé dans un passé fabuleux les mêmes aventures. La fameuse *Trimoûrti* des Hindous n'est point sortie directement de l'idée antique et traditionnelle de la Trinité divine; elle a reproduit la notion de la triade védique des trois grands dieux, des puissances élémentaires, le Feu, l'Air, le Soleil; elle a représenté la triple force qui réside dans les grands élémens, la terre, l'eau, le feu. Centre d'une religion panthéistique, la *Trimoûrti* a été en réalité ce qu'indique son nom, la collection des trois formes, et on est naturellement ramené, rien que par l'étude des termes, à la distinction de trois principes cosmiques, à-la-fois matière des êtres et agens divins de la vie universelle répandue en eux. Les trois dieux supérieurs, Brahmâ, Vischnou, Çiva, ont eu chacun les honneurs d'une légende particulière toute remplie de traits humains, avant d'être associés dans un même culte public, dans un même symbole de foi religieuse, par la politique intéressée de l'ordre des Brâhmanes. En somme, la *Trimoûrti* hindoue est par sa nature aussi bien que par sa conception, placée à une distance incommensurable de la Trinité chrétienne; combinaison extérieure de la science théologique, elle ne consacre point l'unité intime des trois puissances qui se prêtent concours dans leurs opérations et

leurs actes personnifiant les lois de l'univers physique (1); fruit médité de la pensée des philosophes, elle le cède en valeur sous le rapport du spiritualisme à la Trinité des Néo-Platoniciens, la Monade, l'Intelligence, l'Ame du monde; si d'autre part on lui oppose la Triade des Bouddhistes, le Bouddha, la Loi, l'Assemblée, elle ne l'emporte sur celle-ci que comme la croyance fondamentale d'une religion positive sur la haute formule d'abstraction d'une doctrine idéaliste. On n'a pas de peine à se convaincre que l'adoration de la *Trimoûrti* n'a pas ramené la masse des populations indiennes à la croyance d'un Dieu unique, éternel, incorporel, invisible, quand même la sagesse de quelques écoles éclairées par une dernière lueur de la tradition, serait parvenue à reconnaître une unité suprême dont les trois Dieux seraient les révélations ou émanations premières.

Nous ne quitterons pas l'Inde sans donner place dans cette partie de notre sujet à un mythe curieux qui a ses racines dans les croyances des temps védiques : c'est l'histoire de trois frères, Ekata, Dvita, Trita, racontée de deux manières différentes dans le Véda même (2). Le plus célèbre d'entre eux, Trita, avait été précipité dans les eaux d'une source ou d'un puits par ses deux frères, et il obtint sa délivrance des Dieux en leur adressant un chant de louange (3) :

(1) Voy. Guigniaut, *Relig. de l'Antiq.*, t. 1, p. 150 suiv. 157 suiv. — Il n'y a d'autre unité que celle qui découle de l'alliance mystique des grandes divinités qui rentrent les unes dans les autres et qui échangent mutuellement leurs noms et leurs attributs : ce qui conduit à l'unification, à la théorie de l'identité absolue.

(2) M. le Dr Kuhn a entrepris l'explication de cette histoire d'après le Rig-Véda dans sa dissertation déjà citée sur les noms *Aptya* et *Trita* ; nous emprunterons au même morceau les résultats qui concernent la première forme du mythe (*Zeits. f. d. Wissens. d. Sprache*, t. 1, p. 278 suiv., p. 289-91).

(3) Rigv, 1, h. cv, sl. 9 et 17. Cfr. h. cxi, sl. 6. Le premier serait

tel est sans doute le fait positif qui a servi de fondement au mythe dont les personnages, selon toute apparence, seraient les membres d'une ancienne famille de Rischis. Mais voici quelle transformation les créateurs du naturalisme poétique ont fait subir à un trait fort simple d'histoire humaine (1) : ils ont représenté les trois frères créés tour-à-tour par Agni qui jeta trois fois dans l'eau un charbon ardent, et ils ont interprété en conséquence leur nom collectif d'*âpyas* ou *âptyas*, nés des eaux, puis, ils ont supposé que, quoique le dieu du Feu eût produit ces trois êtres pour défendre le beurre clarifié des sacrifices contre la rapacité des ennemis des Dévas, les Asouras réussirent à précipiter au fond d'une source Trita qui voulait y boire, et à l'y retenir captif, afin d'empêcher sa mission de gardien des offrandes. Les poètes ont encore été plus loin dans leur système de métamorphose appliqué à des noms devenus mythiques : donnant au nom de Trita le sens à-la-fois littéral et mystique de maître des trois mondes (*tristhâna*), ils ont assimilé Trita à Indra lui-même, dieu du Ciel, chef des Vents, mais surtout avec la qualité de dominateur des eaux (2); or ce dernier titre qu'exprime l'épithète d'*Aptya* (habitant dans les eaux) ne répugne aucunement aux attributs du firmament déifié à l'origine de la religion védique, et il n'a perdu toute signification que beaucoup plus tard. Toutefois, cette

l'hymne composé par Trita lui-même, tandis qu'il était encore plongé dans les eaux. Le second rapporte le même incident à l'histoire du Rischi Coutsa qui fut délivré par Indra : on a vu que ce Rischi appartenait à la famille des Angirasides. V. Colebrooke, *Misc. Ess.*, I, p. 28-29.

(1) D'après la glose de Sâyana sur la stance 5 de l'h. lii du 1er Livre, dans laquelle Trita, comparé à Indra porte-foudre, est glorifié comme vainqueur de Vrĭtra ou Bala. Voy. Kuhn, l. c., p. 281-83.

(2) Le Trita indien, chef des divinités des Eaux (*âptya âptyânâm*), offre tout d'abord à l'intelligence du critique l'idée d'un parallèle avec les Tritons qui, d'après les fables grecques, règnent sur la mer et apaisent les flots en soufflant dans leurs conques.

glorification n'a point encore suffi à l'esprit novateur qui tend à multiplier ou à renouveler sans cesse les formes symboliques d'une même personnification une fois devenue populaire : du nom humain d'un Rischi, *Trita* (c'est-à-dire le troisième), on est remonté à deux noms analogues, *Ekata*, *Dvita* (le premier, le deuxième), et on a constitué de leur assemblage une triade qui figure dans les légendes connues du Véda et dont l'importance liturgique pourra sans doute être mieux démontrée encore par la publication complète du Recueil des hymnes. On a observé justement que les Grecs ont eu recours à une fiction entièrement semblable pour diviser le gouvernement universel du monde attribué longtemps au seul Jupiter ou Zeus (1) : c'est par cette voie qu'ils sont arrivés à distinguer les trois grands dieux réputés frères, Jupiter, Pluton et Neptune (Ζεύς, Αΐδης, Ποσειδῶν), en assignant à chacun d'eux un empire particulier.

Les chantres de l'épopée et des Pourânas n'ont point laissé tomber dans l'oubli la triade que nous venons de voir construite artificiellement par les Rischis autour du nom de Trita pris dans le sens de troisième; ils ont même rapporté quelques circonstances qui déjà caractérisent le mythe d'une manière toute spéciale dans le texte des hymnes. Le Mahâbhârata nous a fourni un nombre assez considérable d'exemples à ce sujet. Tantôt le rhapsode reprend l'aventure de Trita, fils de Brahma, le meilleur des Rischis, jeté dans une fosse par Ekata et Dvita (2), mais c'est en assimilant son existence à une des existences passées de Vischnou; tantôt il place les trois frères parmi les grands Rischis (*Maharschayas*) gardiens

(1) Ainsi s'explique le surnom de Τρίτος qui est donné quelquefois à Ζεύς, et qui a passé dans le composé Τριτογένεια, nom patronymique de Minerve ou Athéné, fille de Jupiter, par exemple, dans Homère et dans Hésiode.

(2) Liv. XII (*çânti*), *Mókscha-parva* (ed. Calc., t. III), dist. 13174-75 (p. 829). — Le texte porte : *Kûpa-nipâtitam* ; la stance védique (I, h. CV, 17) a les mots : *Kupé-avahitas*.

de la région occidentale (1); tantôt il les représente comme trois fils de Pradjâpati assistant au sacrifice solennel, dit Açvamédha, dont Vrïhaspati, le prêtre des Dévas, est le directeur et le chantre (2); plus loin, mettant dans leur bouche le langage de la prière, il les montre tirant gloire devant Vrïhaspati de leur pénitence de mille années et aspirant au but final, à la félicité de voir Vischnou, l'éternel *Nârâyana*, le Dieu des Dieux (3). Dans d'autres livres, les trois personnages sont mis au nombre des Mounis humbles et pacifiques qui assurent le bonheur des mondes (4) : au moins avons-nous la preuve dans ces données diverses qu'une tradition assez fidèle a transmis le souvenir de Trita et de ses frères jusqu'à l'époque du développement des sectes qui ont défiguré le fond de toute histoire au profit de leur dieu et à l'appui de leur tendance dominante. Le groupe d'êtres supérieurs, nommés Ekata, Dvita, Trita, s'est formé à une époque probablement ancienne, alors que le cycle primitif des dieux de la nature recevait de libres accroissemens en rapport avec les nombreuses innovations qui allaient fixer la liturgie et le rituel : cette triade de demi-dieux a pu être l'objet d'invocations spéciales comme celle des Ribhavas; mais elle n'est point née comme celle-ci de l'apothéose et, sauf l'extension du nom de son chef confondu avec Indra lui-même, elle n'a point occupé un rang aussi bien déterminé dans la hiérarchie des puissances sidériques et cosmiques du Véda.

(1) Ibid., dist. 7597–98. *paçtchimâm-âçritâ diçam* (p. 634).

(2) Ibid., dist. 12756–57 (p. 814)—*sadasyâç-tchâbhavañs-trayan*.

(3) Ibid., dist. 12771, suiv. (p. 815). — Dans le premier des hymnes cités, c'est Vrïhaspati qui exauce la prière de Trita et qui le fait passer de l'infortune à un état prospère et lumineux.

(4) Dvita et Trita sont cités seuls dans la CXIX[e] Lecture du *Harivança* (trad. de M. Langlois, t. 1[er], p. 513); du reste, cette lecture, intitulée : Prière de Baladéva, manque dans l'édition indienne du texte (V. tome IV, p. 675).

Les systèmes religieux de l'Asie occidentale et du nord de l'Afrique renferment dans leur ensemble plus d'un genre de similitude avec la première phase des religions indiennes; c'est ainsi que l'on a découvert, en soulevant peu-à-peu le voile qui recouvrait la mystérieuse Egypte, une vaste hiérarchie divine composée d'une série de triades, diverses les unes des autres, mais s'enchaînant les unes aux autres par des alliances collatérales et se succédant régulièrement dans un ordre généalogique. Une immense théogonie qui embrassait l'univers entier descendait, par une succession de triades formant en quelque sorte les anneaux d'une même chaîne, du grand être Amon-Ra, jusqu'à Horus qui faisait partie de la triade la plus rapprochée du monde inférieur ou terrestre (1): Osiris, Isis et leur fils Horus ont eu la plus grande part aux prières des hommes, et l'extension de leur adoration populaire a tiré de fait ces trois dieux du dernier rang que la science hiératique des colléges sacerdotaux leur avait assigné, en leur prêtant comme en compensation une puissance toujours active et toujours bienfaisante. Non-seulement chaque *nome* ou district de l'Égypte avait sa triade protectrice; mais encore chaque temple était consacré d'une manière spéciale à l'une des triades reconnues par la caste des prêtres. On ne peut mettre en doute que le plus grand nombre de ces triades, et surtout les plus hautes et les plus anciennes, n'aient personnifié les cinq élémens principaux que les Égyptiens distinguaient dans la nature d'après Diodore, et les forces dont l'exercice régulier faisait croire à la présence d'un pouvoir divin caché dans la multitude des êtres (2); mais, d'un autre côté, il est juste d'admettre que plus d'une triade dans cette échelle hiérarchique

(1) Champollion le jeune, *Lettres écrites d'Égypte et de Nubie* en 1827 et 1828, p. 156.—Champollion-Figeac, *Égypte ancienne*, p. 246, p. 252 (Paris, 1839).

(2) Voir *Relig. de l'antiq.*, Liv. III, chap. I et X (t. I).

des existences divines a été constituée par la triple personnalité d'hommes déifiés. L'Égypte semble avoir suivi la même voie que l'Inde dans l'organisation successive des classes de dieux qui ont composé son panthéon ; c'est à la suite des créations les plus considérables du naturalisme que l'apothéose y a donné rang à des héros nationaux jugés dignes des honneurs suprêmes à cause de la sagesse et de la justice qu'ils avaient montrées pendant leur vie et de la bienfaisance qu'ils avaient exercée envers les hommes. Ces héros déifiés ont reçu le plus souvent les noms des dieux primitifs de l'Égypte, et ils ont été donnés pour ancêtres divins aux plus anciennes dynasties de Pharaons dont l'histoire a été évidemment le résultat de combinaisons habiles, mais artificielles (1). Tout rend probable que l'Egypte sacerdotale a divinisé les instituteurs de son culte d'accord avec l'esprit original de ses symboles, comme l'Inde a glorifié dans la famille des Angirasides, et surtout dans le groupe des Ribhavas, l'art de ses chantres sacrés et la sagesse des pieux ordonnateurs de ses sacrifices aux dieux du ciel.

Les peuples de la Phénicie qui possédaient sous le nom de Bal ou Baal une triade supérieure, représentant l'action du soleil dans les trois saisons de l'année, ont déifié la nature et le temps en une longue série de personnifications mythiques pendant les premiers siècles de leur polythéisme (2); soit qu'ils aient formé des forces cosmiques autant de personnes isolées, soit qu'ils aient adoré un être unique se ma-

(1) Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, Liv. I, chap. I.—Voir l'exposé de la *Mythologie égyptienne*, par le Dr Pritchard, Liv. I, ch. II, et Liv. IV, ch. I, § 8 (trad. allem., Bonn, 1837, p. 137, p. 290-91) : ouvrage non moins remarquable par la clarté de sa distribution que par le parallèle que l'auteur a voulu établir entre la religion de l'Égypte ancienne et la mythologie des Hindous.

(2) Voir les recherches du Dr Movers sur la religion et les divinités des Phéniciens, p. 148 suiv., p. 187-90 (T. I, 1841, en allem.).

nifestant sous des formes diverses, ils ont développé, de même que les Babyloniens et les Syriens, une étrange succession de générations divines qui présidaient ou qui avaient part à la vie du monde. C'est seulement à une époque bien postérieure que les Phéniciens, accoutumés à revêtir de formes humaines et à désigner de noms humains les dieux de la nature, ont commencé à glorifier par des honneurs divins des mortels restés célèbres à titre d'inventeurs des arts utiles (1). Ils n'ont consigné nulle part plus clairement leur conception de l'apothéose que dans le culte rendu aux dieux protecteurs qui sont appelés *Cabires*, c'est-à-dire les puissans (*Cabirim*, כבירים), et dont le huitième, *Esmoun* (אשמון), est le seul bien connu par une légende remplie de traits personnels (2) : nous avons surtout intérêt à observer ici que, dans la Phénicie comme dans l'Inde, la notion de force a été liée dans la langue religieuse à l'existence d'hommes déifiés ainsi qu'à celle des maîtres antiques du ciel et des élémens; nous ferons en outre, remarquer que des notions sidériques ont été jointes étroitement à des souvenirs humains dans le mythe des Cabires (ou Patœques) Phéniciens et Carthaginois, que Sydyk (le juste), le père et le premier des Cabires, était identifié avec le principe du feu, et que, par exemple, Esmoun, qu'on appelait le plus beau des dieux, était adoré en même temps comme médecin céleste sous la forme d'un serpent et comme la voûte étoilée du ciel. L'astronomie avait payé tribut de bonne heure à la religion dans la Chaldée, dans la Phénicie et en

(1) L'Evhémérisme a dépassé la limite de la critique historique en déclarant hommes même les personnifications de la nature; système de réaction, cette exégèse des temps d'incrédulité n'a point pris garde au rôle entièrement passif qui a été laissé partout à l'homme dans les fictions de l'enfance du paganisme, et elle a détruit des faits pour venger la raison.

(2) Movers, ouvr. cité, p. 651, suiv., p. 527-35.

général dans toute l'Asie occidentale; elle conserva toujours une large part dans le remaniement des fables anciennes ou dans l'invention des mythes nouveaux, quand la reconnaissance des populations voulut récompenser par un culte public les guerriers ou les prêtres auxquels elles rapportaient l'enseignement de leur croyance et les progrès de leur civilisation. L'influence du sabéisme, en se perpétuant au sein de chaque religion, a laissé une empreinte ineffaçable dans l'histoire merveilleuse des divinités d'origine humaine ; c'est sous ce rapport que l'on aperçoit de nombreuses affinités entre la triade des Ribhavas et le groupe des Cabires, que désigne une dénomination analogue tirée de l'idée de force et de croissance.

Que nous abordions le monde occidental par des recherches sur l'histoire religieuse des Pélasges et des Hellènes, nous recueillons un nombre plus considérable encore de points de comparaison qui peuvent éclaircir les questions d'antiquité indienne traitées dans nos précédens chapitres. On a rapproché par un heureux pouvoir de divination le nom grec d'Orphée de celui de Ribhou et de Ribhavas, et nous avons pris soin de montrer plus haut (1) avec quelle justesse l'affinité des noms répondait à l'affinité des croyances et d'idées que la légende personnelle d'Orphée, les tendances de son *école* et en général les événemens de son époque nous offrent avec le rôle historique et personnel attribué aux Ribhavas : des deux côtés, même adoration des puissances élémentaires et des apparitions phénoménales du ciel, même glorification des hommes qui ont institué et propagé les formes d'un culte permanent et régulier. Mais il est, en dehors des traditions de la Thrace et de la Piérie, parmi les cultes propres aux localités les plus célèbres dans l'histoire primitive de la Grèce, des mythes homogènes qui

(1) Voir chapitre VI, § II, p. 253.

semblent fournir à la critique les avantages d'un parallèle non moins fécond.

Il est arrivé presque toujours que les instituteurs religieux des contrées de la Grèce qui furent civilisées les premières ont été confondus dans le souvenir des peuples avec les dieux qu'ils y avaient introduits ou qu'ils avaient honorés d'un culte public. C'est à la faveur de cette donnée qu'il est facile et qu'il est juste de remarquer avec Strabon, Pausanias et d'autres écrivains anciens, un caractère commun qui unit les uns aux autres les mythes des Cabires, des Dactyles, des Curètes, des Corybantes, ainsi que des Telchines. Ministres sacrés de sanctuaires vénérés dès un âge reculé, ces personnages ont été transformés d'abord en génies et bientôt après en divinités. Les dieux du naturalisme grec avaient été associés en nombre limité, tantôt en groupe de deux êtres représentant la dualité de la matière cosmique, le Ciel et la Terre (1), tantôt sous la forme d'une triade réunissant les élémens actifs du monde à la tête desquels était placé le feu divinisé : quand les prêtres de ces dieux furent élevés au rang de puissances mystérieuses habitant les régions du ciel ou les entrailles de la terre, leur nombre s'accrut sans limite selon que la tradition retint plus ou moins de noms propres et historiques, en même temps que leur histoire s'amplifia d'une foule de fables. C'est pourquoi il y a tant de différences dans les séries de ces personnages divins de l'antiquité pélasgique et dans les détails dont les sources classiques accompagnent la mention de leurs noms.

Signalons en premier lieu l'importance attachée par la science du paganisme à l'histoire des Cabires dont les

(1) Varron, *De lingua latina*, Liv. iv, ch. 10.—S. Augustin (*de Civitate Dei*, Lib. vii, cap. 28) montre dans quelles contradictions est tombé Varron en voulant ramener et réduire tous les Dieux à ces deux principes.

mystères ont eu pour siége principal l'île de Samothrace, où leur établissement subsistait de temps immémorial. Tandis que les dieux primitifs des temples de cette ile constituaient sous les noms énigmatiques d'Axiéros, d'Axiokersos et d'Axiokersa une trinité qui renfermait les grands principes de vie et de fécondité et à laquelle s'ajoutait un dieu subordonné, Casmilus ou Cadmilus, peut-être comme principe d'union ou d'amour (1), leurs serviteurs prirent le nom étranger de *Cabires* ou puissans, Καβέιροι, Κάβηροι, et bientôt, à l'imitation de la série des Cabires phéniciens, ils formèrent en devenant un objet de culte une ogdoade sacrée. Les Grecs, fidèles à leur méthode de poésie généalogique, firent des deux triades de ces divinités, mâles et femelles, ayant chacune ses cérémonies particulières, les enfans de Vulcain et de la nymphe de Thrace, Cabirie, fille de Protée; évidemment leur dieu Héphaistos ou Héphœstus n'est ici que la substitution de Phtha, père des Cabires de l'Égypte, et de Sydyk, père de ceux de la Phénicie (2). N'importe si ce groupe de huit Cabires a remplacé une triade de dieux plus anciens ou bien s'il a composé tout d'abord chez les Grecs la corporation gardienne de la religion de Samothrace, qui s'étendit de bonne heure aux îles de Lemnos et d'Imbros, et aux villes de la Troade; il n'en est pas moins vrai que nous sommes en présence d'un fait capital d'histoire mythologique, la déification du prêtre: c'est ce fait qui a le plus de portée dans nos recherches comparatives, parce qu'il correspond le plus exactement à

(1) Voy. Guigniaut, *Relig. de l'antiq*, Liv. v, ch. II (t. II. p. 293-301). — Cfr. Stuhr, *Relig. Systeme der Hellenen*, p. 57 suiv. et partic. p. 60-61, 64, p. 115-21.

(2) C'est le logographe Phérécyde qui rapporte expressément cette descendance divine des Cabires d'après un passage du Livre x de Strabon (*Fragm.* 9. de l'édit. des fr. Müller citée plus loin). — Lire sur l'antique Héphaistos, force divine du Feu, Stuhr, l. c. p. 327-29.

l'histoire védique des Ribhavas qui ont eu part comme êtres immortels aux sacrifices après les avoir institués et célébrés sur la terre. La destinée des prêtres Cabires qui furent dans le domaine entier du polythéisme occidental honorés plus tard d'un culte divin vient prouver que le premier exemple de l'apothéose dans l'âge du naturalisme des Pélasges eut pour objet, comme dans l'Inde, de glorifier les membres d'un sacerdoce naissant. Mais, tandis que les Ribhavas vont briller à l'état de rayons du soleil parmi les dieux de la lumière, les Cabires personnifient l'idée du pouvoir tellurique en même temps que du pouvoir céleste : « Ce sont les planètes opérant dans les régions souter- « raines, les forces cachées du feu agissant sur les métaux. « Habitans des profondeurs de la terre, il les font retentir « du bruit de leurs marteaux, et, dans les éruptions volca- « niques, les obligent de produire au jour les trésors qu'elles « recèlent (1). » Transportés à Lemnos, les Cabires sont caractérisés par les instrumens de leurs rudes travaux ; la dénomination de *Carcines*, Καρκῖνοι, nous les dépeint armés de tenailles avec lesquelles ils remuent le métal rougi dans leurs fournaises ardentes. N'est-ce point le cas de reconnaître que les fables populaires, fussent-elles dans deux pays éloignés inspirées par le même esprit, reçoivent du climat leur empreinte particulière et leurs couleurs distinctives ?

Un simple aperçu sur les mythes qui remontent comme celui des Cabires à l'âge fabuleux de la Grèce va nous fournir une foule de traits caractéristiques dont l'appréciation concourt à notre but général. Ainsi les Dactyles, qui

(1) *Relig. de l'Antiq.*, t. II, p. 344. — Comp. aux vues de Creuzer l'interprétation que la critique toujours originale et systématique de Welcker a donnée aux textes classiques des sources dans une dissertation sur l'initiation cabirique de Lemnos (*Æschyl. Trilogie Prometheus*, p. 161 suiv., p. 169-73, p. 213-19) et sur les Cabires de Samothrace (p. 223 suiv.).

furent surnommés Idéens du nom de leur séjour primitif, le mont Ida en Phrygie, et que les traditions portent, du nombre de trois qui était celui de leurs dieux (Kelmis, Damnameneus et Acmon), au nombre de vingt ou de trente-deux, ont été déifiés à cause de leur renommée d'ouvriers habiles dans le jeu des doigts (δάκτυλοι) et les travaux manuels, de génies bienfaiteurs de l'humanité par la pratique des arts (1). Ils avaient enseigné à employer le fer et le cuivre et en général à travailler les métaux; d'après Diodore, l'invention de l'airain leur serait due (2) : de plus, comme les jongleurs de l'Amérique, ils gagnaient le respect des peuples encore sauvages en exerçant la médecine avec des rites superstitieux, et ils frappaient leur imagination par les prestiges et les enchantemens dont ils usaient dans la célébration des mystères (3). On voit que les Dactyles, de même que les Cabires avec lesquels ils ont été quelquefois confondus, sont parvenus aux honneurs divins en reconnaissance des inventions utiles dont leur étaient redevables les populations de la Grèce asiatique. Le mythe des Curètes est conçu d'après des circonstances analogues sur un

(1) V. Sainte-Croix, *Mystères du Paganisme*, t. 1, p. 60 suiv. (2e édit., publiée par les soins du célèbre Silvestre de Sacy.— Paris, 1816).— Welcker, dans l'ouvrage cité (p. 174-79), défend savamment l'étymologie littérale du nom de *Dactyles*, telle qu'elle est présentée par Jul. Pollux dans l'*Onomastican* (II, 156), et il compara à ce nom celui de Chiron, Χείρων, désignant l'adresse des mains qui constitua d'abord tout l'art de la chirurgie.

(2) Le troisième de ces Idéens aurait inventé le mélange du cuivre— χαλκοῦ κρᾶσιν — d'après Clément d'Alex. (*Stromata*, Liv. 1, p. 307, ed. Sylburg).

(3) Γόητες δὲ ἦσαν, καὶ φαρμακεῖς, καὶ δημιουργοὶ σιδήρου λέγονται πρῶτοι καὶ μεταλλεῖς γενέσθαι κ. τ. λ. *Pherecydis fragmenta*, n° 7 (*Frag. histor. græc.*, edd. Car. et Theod. Muller, Didot, 1841, p. 71).— Ὑπάρξαντας δὲ γόητας, ἐπιτηδεῦσαι τάς τε ἐπῳδὰς καὶ τελετὰς καὶ μυστήρια κ. τ. λ. *Ephori frag.*, n° 65 (Ibid., p. 253).

plan tout-à-fait semblable : qu'ils soient issus ou non des Dactyles, la tradition les place ainsi que les Corybantes, originaires peut-être de la Phrygie, dans l'ile de Crète, centre de leur influence religieuse avant les temps héroïques (1). Fils du Ciel et de la Terre, ils ajoutèrent au culte antique de ces deux divinités l'adoration d'un Dieu nouveau, Jupiter, qui finit par triompher de la résistance des Titans, sauvages défenseurs de la première forme du culte. On ne peut s'empêcher de comparer les Curètes, ministres de la triade nouvelle (2), auxiliaires de Jupiter, aux Ribhavas que le Véda nous a montrés associés à Indra et prêtant leur secours au Dieu lumineux contre Vritra et les légions ténébreuses; et bien plus, les Curètes crétois sont, comme les fils de Soudhanvan, des dieux forgerons; ils fabriquent des casques et des épées; ce sont eux qui, au moment de la naissance de Jupiter, frappaient des boucliers de leurs lances pour dérober aux oreilles de Chronos le bruit des cris de l'enfant (3). Les Corybantes qui furent primitivement au nombre de trois (4), Cyrbas, Pyrrichus et Idæus, ne se livraient point seulement de même que les Curètes à des travaux de métallurgie et à la fabrication des

(1) V. Sainte-Croix, *Mystères*, etc., t. 1, p. 67 suiv., p. 70 suiv. — Il semble avéré que les rites de la Phrygie et de la Crète se confondaient le plus souvent, et c'est à leur sujet que l'on dirait avec justesse que la diversité des noms n'a d'autre cause que la diversité des localités et des idiomes.

(2) La triade fut appelée *Curétique*, parce que les prêtres finirent par donner leur nom à leurs divinités; elle est ainsi désignée par Proclus et les Eclectiques.

(3) *Bibliothèque* d'Apollodore, Liv. 1, ch. 1, § 7.

(4) Les termes dont se sert Julien dans son Discours sur la Mere des Dieux désignent bien la nature subordonnée de cette triade dans la hiérarchie des Dieux élémentaires; son infériorité même est une ressemblance de plus avec la triade Ribhouique des écritures indiennes : « ... οἱ Κορύβαντες αἱ τρεῖς ἀρχικαὶ τῶν μετὰ θεοὺς κρεισσόνων γενῶν ὑποστάσεις » (ed. Pétau, 1630, p. 315. ed. Spanheim, 1698, p. 168 B).

armes ; ils exécutaient des danses sacrées d'un caractère guerrier en l'honneur des puissances célestes (1) : cette pratique que nous prenons uniquement à son origine, sans devoir suivre ici le sort des Corybantes jusqu'aux orgies et aux fêtes superstitieuses du monde grec et romain, semble avoir été basée sur les idées fondamentales du sabéisme ; en effet, les danses antiques de ces prêtres figuraient les révolutions des planètes et la marche harmonieuse de l'armée des cieux, et n'attache-t-on pas naturellement le même sens aux danses des Saliens et des Luperci ? Les Telchines, Τελχῖνες ou Θελγῖνες, qui furent d'abord au nombre de neuf et qui occupèrent Rhodes et les lieux voisins, peuvent être assimilés aux groupes mythologiques, que nous venons de caractériser, et par leur âge et par la nature de leur activité. Prêtres, devins, artisans, médecins, ils passent également dans la sphère des antiques divinités de la nature (2) ; seulement ils ne conservent pas toujours le rôle de génies bienfaisans, et l'exercice quelquefois funeste de leur pouvoir ainsi que le mauvais augure attaché plus tard à leur nom les feraient comparer avec vérité aux Asouras de la mythologie hindoue. Les Telchines mettent en œuvre le fer ; ils ont forgé la faucille par laquelle Chronos a mutilé son père Ouranos ; ils ont exécuté les premières images des dieux (3). En outre, ils exercent la magie et ils font le métier de devins, tantôt d'accord avec les divinités qu'ils honorent, tantôt dans un esprit envieux de dommage et de destruction : animés d'une crainte jalouse, ils entourent à dessein leurs pratiques et leurs cérémonies du secret le plus

(1) *Relig. de l'antiq.*, t. II, p. 278.

(2) Sainte-Croix, *Myst.*, etc., t. I, p. 97 suiv. — *Relig. de l'antiq.*, t. II, p. 279-82. — Welcker, *Æschyl. Tril.*, p. 182-90, où l'auteur examine avec un nouveau soin les noms et les épithètes mythologiques concernant l'histoire fabuleuse des *Telchines*, fondeurs et forgerons.

(3) V. Otf. Müller, *Archéologie de l'Art*, § 70.

profond pour en conserver le monopole. Ces diverses données attestent l'efficacité que la crédulité des peuples attribuait à l'art des enchantemens que pratiquaient des hommes plus habiles que leurs contemporains dans la connaissance des plantes et des métaux. La médecine des temps antiques ne puisait-elle pas une grande partie de son empire et de sa renommée populaires dans l'effet moral que produisaient les cérémonies des incantations et les formules des conjurations? L'art, que les plus anciens colléges sacerdotaux de la Grèce avaient exploité pour fonder ou pour affermir leur autorité, et qui demeura un patrimoine commun aux familles sacrées des Asclépiades, n'a pas exercé moins d'ascendant sur l'esprit des Hindous à toutes les époques; depuis les miracles attribués aux Ribhavas rendant la jeunesse à leurs parens et la vie à une vache, jusqu'aux jongleries des sorciers ambulans de l'Inde moderne, l'appareil d'une médecine superstitieuse a toujours maîtrisé les populations du pays que l'Occident a nommé long-temps pays des merveilles.

Mais voyons avec quelle persistance le génie poétique et religieux des Grecs a reproduit la déification des élémens dans les personnifications nouvelles dont il a entouré les maîtres de l'Olympe, Jupiter et les Cronides; puisque l'avénement de cette seconde dynastie de dieux suprêmes signale la chute des religions pélasgiques auxquelles étaient liées la domination des Titans et la prépondérance désormais invincible des cultes helléniques qui étaient fondés sur l'idée de l'apothéose, il est d'autant plus curieux de rechercher la part faite dans les mythes des dieux humanisés à l'ascendant des conceptions plus anciennes du polythéisme. On distingue parmi les êtres surnaturels mêlés à la lutte de Jupiter contre les Titanides une double triade de frères, les Cyclopes et les Hécatonchires ou Centimanes (Cent-mains). Ces deux triades exécutent puissamment les ordres de

Zeus ; elles sont associées à ses combats et à son triomphe comme les Curètes ont veillé sur les jours du dieu enfant dans les montagnes de la Crète. Les Cyclopes sont réputés fils du Ciel et de la Terre, comme les Titans eux-mêmes ; mais, à peine délivrés par Jupiter du Tartare où les tient enfermés la jalousie de leur père Ouranos, ils fabriquent des armes pour le nouveau roi des dieux : ces armes célestes qui donneront la victoire à Zeus ne rappellent-elles point à l'instant les traits divins, *Divyâni astrâni*, dont le pouvoir magique est l'objet de descriptions prodigieuses dans la partie merveilleuse des épopées indiennes? Trois frères vont se partager l'empire du monde conquis sur les races infernales qui peuplent les régions souterraines du sol : les Cyclopes forgent la foudre pour Jupiter, le trident pour Neptune, le casque pour Pluton, et ce sont là les symboles de la triple royauté à laquelle les grands élémens resteront soumis. La récompense de ces artisans divins n'est point placée par les Hellènes dans le séjour des sphères élevées de la lumière, mais dans la possession de quelques îles, telles que Lemnos, la Sicile, l'archipel Lipari, qui leur servent d'ateliers pour leurs travaux de métallurgie : bientôt la poésie, attentive à resserrer les liens hiérarchiques jusque dans la fable, leur donna pour chef un dieu olympien, Vulcain dépossédé du ciel ; cependant il ressort de l'origine même du mythe des Cyclopes qu'ils furent d'abord aussi indépendans d'un maître, que les Ribhavas l'ont été, dans le mythe indien, du pouvoir de Tvaschtrî, dont ils ont détruit l'œuvre primitive en partageant en quatre parties la coupe unique des libations divines. Le groupe des Cyclopes a reçu des poètes du paganisme l'aspect humain d'une corporation ou d'un peuple d'ouvriers, qui appliqua le plus anciennement le feu aux travaux des mines et à l'épuration des métaux ; sauf l'œil unique placé au milieu de leur front, ils étaient réputés semblables aux dieux et

qui sont nommés par Hésiode Brontès, Stéropès et Argès (1), ont dû être d'abord conçus comme des divinités allégoriques en qui étaient personnifiés les phénomènes électriques du ciel d'été, ou de la saison brûlante des orages, le tonnerre, les éclairs et la foudre rapide. On peut interpréter dans la même signification la triade des Hécatonchires, Cottus, Égéon ou Briarée, Gygès, dont la figure étrange qui portait cinquante têtes et cent bras lançant à-la-fois cent quartiers de roc, rappelle les groupes les plus bizarres et les plus monstrueux de la sculpture hindoue (2). Ces trois autres fils de la Terre que, selon les anciennes Titanomachies, Jupiter préposa à la garde des cachots d'airain où étaient renfermés les géants vaincus, ont sans doute représenté les phénomènes de l'hiver, de la saison des pluies et des vents (3). La conception mythique des Hécatonchires est parallèle sans doute à celle des Cyclopes : « Les noms propres appliqués à ces symboles nouveaux, a dit M. Guigniaut (4), montrent en eux l'opposition symétrique des grands phénomènes de l'atmosphère pendant l'été et pendant l'hiver, par conséquent la tendance au retour régulier des saisons. »

(1) Βρόντην τε Στερόπην τε καὶ Ἄργην ὀβριμόθυμον. *Théogonie*, v. 140, ed. Göttling. Cfr. v. 504-5 et v. 707. — N'est-ce point ici le lieu de rapprocher de ces noms propres le triple nom que donne Apollodore à l'œuvre des trois Cyclopes : Καὶ Κύκλωπες τότε Διὶ μὲν διδόασι βροντὴν καὶ ἀστραπὴν καὶ κεραυνὸν .... *Bibliothèque*; Liv. I, ch. II, § I.

(2) En rapportant leur nom et leur naissance, Hésiode décrit leurs formes gigantesques dans la *Théogonie* (passage cité, v. 147 suiv.)

(3) L'hiver avec toute la rigueur de sa puissance serait personnifié dans Briarée ; l'ouragan, le vent des tempêtes, dans Cottus ; l'inondation, dans Gygès : ou bien, leur triple nom conviendrait-il aux masses liquides des nuages opposées au jeu des foudres célestes ? Cfr. Welcker, *Æsch. Tril.*, p. 147 suiv., p. 152-54, contre Heyne, Buttmann et Creuzer.

(4) *De la Théogonie d'Hésiode*, dissert. de philos. anc., Paris, 1835, p. 26, p. 34-35.

Il nous reste à faire mention d'une dernière triade qui semble relever, de même que les précédentes, de la première formation de la mythologie Hellénique : c'est celle des trois dieux adorés dans l'Attique sous le nom de *Tritopators*, Τριτοπάτορες, avec une vénération mystérieuse égale à celle qui entourait le nom des Cabires. Zagreus, Eubuleus et Dionysos, étaient réputés fils de Zeus ou Jupiter, comme le rappelait la composition hiératique du nom qui servait à les invoquer (1); ils recevaient le nom de princes ou chefs, Ἄνακες, Ἄνακτες, d'accord avec leurs fonctions de Démiurges, générateurs et conservateurs du monde, et ils jouissaient de la haute influence de dieux nationaux gardiens de la cité, veillant sur les intérêts publics et privés (2). Honorés par des sacrifices particuliers qui étaient nommés *Tritthies*, les Tritopators d'Athènes ne le cédaient qu'aux grandes divinités; mais ils réunissaient le double caractère de puissances physiques qui se manifestent dans l'univers extérieur, en présidant particulièrement à l'action des Vents, et de génies protecteurs que l'apothéose avait conçus et formés à l'image des races humaines.

Avant de quitter la Grèce primitive, qu'il nous soit permis de consacrer quelques mots à une remarque qui sera le complément de nos aperçus analytiques. Nous croyons qu'on ne peut mettre en doute l'enseignement donné aux peuples dans la plupart des sanctuaires de la Grèce pélas-

(1) Le nom de Τριτοπάτορες qui a donné lieu à tant d'étymologies insoutenables même au point de vue grammatical, devient clair, si on y reconnait le surnom de Jupiter, le troisième (τρίτος) des fils de Rhée. Voir plus haut les remarques concernant le nom védique de *Trita*. Cfr. KUHN, mém. cité, p. 291.

(2) Voir la notice de Parisot sur la triade des *Tritopatores* dans le dictionnaire mythologique de la *Biogr. Univ.* (t. LV, p. 567-68).— *Relig. de l'antiq.*, t. II, p. 305 suiv.

gique sur l'immortalité de l'âme et sur sa destinée heureuse ou malheureuse dans la vie future; un tel enseignement devait assurer un grand ascendant aux membres du sacerdoce qui étaient les gardiens de ces sanctuaires et les dispensateurs des oracles, et il semble même juste d'affirmer que, sans le secours d'un dogme aussi puissant, présenté à la multitude, tantôt comme la menace de peines durables et de châtimens énormes, tantôt comme la promesse d'une béatitude sans terme, les législateurs religieux des populations grecques n'auraient pu accomplir leur œuvre civilisatrice. Les tendances matérielles d'un culte naturaliste n'ont pu étouffer dans la Grèce, ni dans l'Inde, la voix de la conscience éclairée sans cesse par une tradition vivante: nous n'avons besoin que de rappeler les preuves et les témoignages que nous avons extraits du Véda sur la demande d'une vie longue et sur le désir de l'immortalité. Les Cabires, les Dactyles, les Curètes et même les Telchines ont dû être sur ce point les interprètes d'un enseignement traditionnel et social, comme les Rischis indiens implorant des Dévas le don d'une existence immortelle (*amrita*); ils ont été eux-mêmes aux yeux des peuples des exemples de la persistance de cette foi à la vie future, puisque, de même que les Ribhavas des légendes védiques, ils ont été transportés de l'état de ministres des dieux et de sacrificateurs au rang des divinités sidériques ou élémentaires et placés dans une condition supérieure à celle de l'humanité.

La même pensée qui pénétrait le culte pélasgique des Cabires a présidé au milieu des races de l'ancienne Italie à la perpétuité du culte des PÉNATES : ces dieux qui portent comme les premiers, le nom de dieux grands, excellens (θεοὶ μέγαλοι, χρηστοί), ou bien de dieux puissans, *Dii potes* (θεοὶ δυνατόι), étaient les arbitres de la nature dont ils représentaient les forces; dieux *intérieurs*, comme le dit leur

nom, dieux de race, génies gardiens et protecteurs, ils étaient les acquéreurs et les distributeurs de la richesse, les auteurs de la vie et de la santé. A ces traits de ressemblance avec les Dévas de l'Inde primitive, il faut ajouter l'espoir de l'immortalité, aliment mystérieux de leur culte, raison de son influence et de sa diffusion malgré les étranges métamorphoses que subit successivement le culte d'autres divinités nationales. Les Lares des peuples italiques jouissent d'honneurs semblables; mais leurs attributions sont restreintes à la cité ou à la famille dont ils assurent le bien-être : de là leurs titres principaux de *Lares præstites*, *viales*, *compitales*, *civitatum*, *rurales*, *domestici* et *familiares*. Ils ne veillent pas seulement à la défense du foyer domestique et d'autres endroits consacrés à la conservation des grandes et des petites choses; purs esprits, maîtres invisibles, ils prêtent toujours et partout leur assistance aux hommes de la communauté qui leur rend hommage (1). Mortels déifiés, désormais dégagés de corps, les Lares sont puissans au ciel, *Lares Coilo Potentes*, comme le porte une ancienne inscription ; l'apothéose qui a multiplié le nombre de ces dieux subalternes a pris le même caractère que l'apothéose indienne dans la glorification des Ribhavas et dans celle de sages et de héros des âges suivans, puisque les Lares étaient réputés, comme les Ribhavas, habiter la région lumineuse de l'air d'où ils exerçaient leur pouvoir dans le monde des hommes. Si ces génies sont animés, d'après la croyance populaire, d'un esprit guerrier qui protége leur patrie, il n'est pas moins vrai que les Ribhavas et les personnifications divines du Véda portent dans les luttes du ciel que décrivent plusieurs hymnes les in-

(1) Voir Creuzer et Guigniaut, *Religions de l'antiq.*, l. II, p. 410 suiv., p. 420, où est citée la dissertation de Spanheim sur Vesta (dans le *Thesaurus* de Grævius, l. v, p. 686 19) au sujet de l'inscription insérée dans le texte de Tertullien (*de Spectaculis*, ch. v).

stincts belliqueux dont les tribus Hindoues semblent avoir été douées dans leur période de vie pastorale. Seulement le culte des Lares publics et privés avec ses offrandes d'animaux ou de fruits, avec ses libations de vin, a persisté parmi les populations d'Italie, tandis que celui des Rîbhavas et d'autres divinités contemporaines d'origine a été effacé dans l'Inde par la prépondérance des dieux du brâhmanisme, comme on l'a vu dans le chapitre précédent.

L'Etrurie qui partage avec le Latium et les pays voisins la croyance au pouvoir des Pénates et des Lares (1) a développé plus qu'ailleurs un des élémens du naturalisme sidérique, la science des foudres et des éclairs; elle en avait déposé la théorie dans ses livres *fulguraux* qu'elle communiqua avec l'art des augures au pontificat des Romains et à leurs colléges sacerdotaux. La discipline étrusque qui eut tant d'influence sur les institutions du patriciat et qui conserva au-delà des temps de la République un renom de haute sagesse a tiré de l'observation du ciel un système moins brillant, mais plus compliqué et plus fixe que ne pouvait l'être le sabéisme védique; elle en a fait sortir un enseignement moral plus sévère et plus explicitement formulé. On ne peut croire cependant que l'Étrurie ait uniquement rendu ses adorations aux grands pouvoirs qui présidaient à la marche des astres, au retour des phénomènes, à l'apparition des météores, aux effets de la foudre; elle a dû déifier des prêtres, des princes ou des héros nationaux, et en effet le héros de sa mythologie, Tagès, nommé aussi Tarchon, est un personnage humain, l'instituteur des rites sacrés, l'auteur des livres mystérieux où ils sont consignés et qui ont été confiés à la garde des chefs de la nation, les douze *Lucumones*, l'initiateur des hommes à cette intuition surnaturelle du

(1) V. Ottf. Müller, *die Etrusker*, 1828, t. II, p. 87 suiv. et les notes qui résument les meilleures sources.

monde, à cette haute divination qui était le privilége héréditaire du sacerdoce et de la noblesse étrusques (1). Le peuple des *Rasena* a donc payé le même tribut que tous les autres peuples de l'antiquité, en attribuant une gloire et même une puissance divines au révélateur de sciences réputées divines : Tagès et son disciple Bacchès qui enseignaient la purification des âmes, leur passage dans un autre monde et leur élévation au rang des héros célestes (2), ont dû recevoir à un degré supérieur la glorification qui semblait le dernier terme des promesses d'immortalité.

Que nous remontions jusque dans l'histoire primitive des nations septentrionales de l'Europe, ce ne sont point seulement des traits généraux de ressemblance entre leur mythologie et celle des Hindous qui pourraient ajouter quelque force au corps principal de nos recherches : il nous semble superflu de rappeler à cet effet, ne fût-ce même que par de brèves allusions, des analogies qui ont été signalées par des juges compétens d'après une analyse des symboles et des mythes poussée ingénieusement jusqu'aux moindres détails de forme (3). Nous choisissons plutôt, en dehors de cette concordance si curieuse et si instructive, les points spéciaux qui peuvent servir en quelque façon de commentaire

(1) V. Otf. Müller; *ibid.*, p. 24 et suiv.— Joann. Lydus, *de Ostentis*, ch. III, ed. Hase.

(2) Les *Dii animales*, inconnus aux fables grecques, étaient les âmes, *animæ*, élevées à l'état de Dieux par certains rites sacrés. — Comm. de Servius sur l'Enéide (liv. III, 168) d'après l'ouvrage du Romain Labéon qui avait traduit les livres achérontiques de Tagès.

(3) Bien qu'ayant insisté précédemment sur l'histoire mythique des Cabires dans des vues d'application, nous nous abstenons de la transporter du midi au nord et de poursuivre par cette voie les rapprochemens établis; ainsi nous n'avons point à juger ce qu'ont écrit Barth et Ad. Pictet sur l'idée, le culte et les noms des Cabires chez les anciens Germains et les anciens Irlandais.

à la légende védique : ces points sont plus nombreux qu'on ne serait tenté de le supposer au premier abord en considérant les teintes sombres dont des climats rigoureux ont empreint les fictions des Germains et des Scandinaves et même les traditions d'une haute antiquité que leurs chantres ont de plus en plus défigurées. Cependant, même en mettant à part les inventions qui ont pu naître partout dans le paganisme d'un libre travail de la pensée, il est juste de mettre en ligne de compte une histoire qui serait bien antérieure à l'établissement de migrations germaniques dans les pays du Nord voisins de l'Océan glacial et qui aurait pour scène quelque contrée asiatique, favorisée des dons du ciel et jouissant d'un air plus doux (1). Certes, c'est grâce à ces souvenirs d'une première patrie que les auteurs de l'Edda des Scandinaves placent dans les descriptions de leur poème religieux une cité lumineuse, bâtie au centre du monde, *Asgard* (la ville des Ases), où régnèrent les dieux. D'autre part, la dénomination d'*Ases* n'est-elle point donnée par les Orientaux à des nations du Caucase qui s'appelaient elles-mêmes de ce nom et que les anciens appelaient *Massagètes* et *Alains* (2)? En présence d'une telle preuve consacrée par la tradition poétique et appuyée par l'ethnographie, il serait difficile sans doute de ne point supposer quelque proche parenté du naturalisme des races du Nord dans ses origines historiques avec le brillant sabéisme de l'Asie centrale et occidentale.

(1) Voir les *Études sur les peuples germaniques*, par M. OZANAM (*Correspondant*, t. XII, p. 937-38, 942-44; t. XIII, p. 346-47). — J.-M. CHOPIN, *Révolutions des peuples du Nord*, liv. I, ch. I et III.

(2) Le nom d'*Ases* ou *Asses* se retrouve dans le nom d'*Ossi* ou d'*Owsi* qui désigne les Ossètes, populations centrales du Caucase. Voir J. Klaproth, *Voy. au mont Caucase et en Géorgie*, t. II, p. 223, 437, et la notice de M. D'Avezac sur la *Relation des Mongols*, par le frère Plan de Carpin, p. 97-98 (Paris, 1838); *ibid.*, p. 100, note.

Les religions germaniques paraissent avoir eu fort anciennement pour base l'adoration de la nature ; elles ne consistaient pas uniquement, comme on l'a quelquefois prétendu, dans un culte mystérieux et symbolique de la lumière et des autres grands phénomènes ; elles en ont fait leurs dieux, arbitres de toute vie et de toute destinée. N'importe la haute signification qui a pu résider primitivement dans les noms des trois divinités que la Scandinavie appelait Odhin, Thor et Tyr (1), et la Germanie, Woden ou Vuotan, Donar et Zio ou Saxnot, elles ont régné dans tout le Nord pendant de longs siècles à titre de puissances élémentaires et sidériques. Si la première de ces divinités a réuni dans son culte les attributions qui distinguent le Dieu-Soleil des Védas, si la troisième portant les noms identiques de Tius, Tiv, Tyr, Zio, répond sous plus d'un rapport à la conception indienne du brillant Agni, dieu du feu, Thor ou Donar reproduit avec une fidélité encore plus parfaite la personnalité du troisième des Dévas supérieurs, l'Indra des chants et de la liturgie védiques (2) ; il dispose de la foudre dont le marteau est le symbole, il en fait son arme, il commande aux vents, il possède et gouverne le vaste champ des airs ; il se confond même avec la nature subtile et lumineuse du firmament. Thor partage avec Odhin la souveraineté du ciel où prennent rang diverses séries de divinités inférieures, et leur cour céleste offre le même aspect que le ciel du Jupiter indien ; car, les dieux qui la remplissent ont en jouissance comme

(1) La troisième place appartenait toutefois à Freyr, Friggo, ou Fro, dans la triade suédoise vénérée jusqu'au XI[e] siècle dans le sanctuaire d'Upsal.

(2) Nous avons formulé ce rapprochement avec d'autant plus de confiance que nous l'avons vu indiqué expressément dans le livre de J. Grimm que nous aimerons surtout à invoquer en cette matière. *Deutsch. Mythologie*, 2[e] Ausg., Göttingen, 1846, Vorrede, p. XXIX.

ceux de l'Orient des armes, des chars et des chevaux (1). Façonnés entièrement à l'image de l'humanité, les dieux germains et scandinaves agissent librement et avec tous les caractères d'une liberté personnelle dans les aventures et les fictions qu'ont perpétuées les récits des bardes ou des scaldes : cependant un sens astronomique ou un sens moral est facilement aperçu dans la plupart des fables qui ont un fond tout-à-fait ancien, et à côté des déifications du monde extérieur et sensible se manifeste l'idée d'intelligence et d'immortalité. S'il est, selon l'Edda, une justice qui assure aux bons leur récompense dans une sphère lumineuse, si, comme il est dit dans la *Voeluspâ* (2), les hommes justes habiteront dans le Gimlir une demeure plus éclatante que le soleil et toute couverte d'or, et y jouiront d'une grande joie pendant des siècles, il semble incontestable que l'apothéose ait créé une grande partie des personnages divins que l'on voit subordonnés dans le culte populaire aux principes actifs et aux pouvoirs prépondérans de la nature.

Les Ases, que les habitans du Nord ont plus tard élevés au rang de dieux (3), ont eu sans doute dans l'histoire des migrations teuto-gothiques le rôle de prêtres et de guerriers conquérans que les monumens du Véda permettent d'assigner aux Aryas et à leurs chantres ou Rischis dans l'histoire la plus ancienne de l'Inde. En effet, les Ases qui avaient gouverné leur patrie orientale comme sacrificateurs et comme juges sont représentés portant dans les contrées septentrionales les idées et les lois qui sont les germes de la civilisa-

(1) Voy. J. Grimm., *ibid.*, t. I, p. 293 et suiv.

(2) St. 57, v. 254-257, t. III de l'*Edda Saemundar* (ed. in-4°).

(3) *As*, plur. *aesir*, est le nom ordinairement appliqué aux Dieux de second ordre, *patria numina*, venant à la suite des dieux de la triade supérieure. Voy. J. Grimm, *Deutsche Mythol.*, t. I, p. 22-23.



tion, et entrant en lutte avec les races finnoises qui voulaient y perpétuer le règne de la barbarie : n'est-ce point l'état de guerre à la faveur duquel les tribus ariennes, s'avançant toujours vers le Sud, ont arraché à des hordes sauvages les plus belles provinces de l'Inde ? Bien plus, les Ases sont attachés à Odhin, comme à leur chef, qui est le premier et le plus âgé d'entre eux ; ils lui prêtent leur secours contre les génies mauvais qui sont appelés les Elfes noirs, et contre les Iotes, géans nés au commencement du monde et possesseurs d'un profond savoir, obscurcissant les airs et soulevant les montagnes ; glorifiés sous le nom de race des dieux, de dieux très saints, ils ont pour rivaux jaloux les Vanes qui sont dits la race méchante et qui passent pour les inventeurs de la magie. Sous ces divers rapports, l'histoire de la famille lumineuse et bienfaisante des Ases ne reproduit-elle pas dans la mythologie scandinave ce que la tradition védique attribue aux Ribhavas et aux Maroutas, auxiliaires d'Indra contre les êtres impies et malfaisans et ce que la mythologie épique a plus tard attribué aux myriades des Dévas combattant les Asouras, ennemis du ciel et des puissances de la lumière ? Seulement les Ases ne sont point les alliés fidèles du dieu de la foudre, Thor, comme les Ribhavas, le sont d'Indra : ils agissent quelquefois contre la volonté du second des dieux et se rendent coupables de violence et de parjure. Cependant il est quelques traits qui font rentrer les Ases du ciel septentrional dans le même cercle de conceptions religieuses que les divinités asiatiques que nous venons de leur comparer. Ces dieux scandinaves continuent après leur apothéose dans le Valhalla les travaux que toutes les nations ont rapportés aux inventeurs des arts : de même que les Ribhavas et que les Cabires, ils étaient habiles à mettre en œuvre les métaux et, de forgerons mortels, ils sont devenus des artistes célestes, pleins de puissance et de bonté. C'est à ce titre qu'ils figurent plusieurs fois dans les poèmes de l'Edda et par

exemple dans ce passage de la *Voeluspá* ou vision de la prophétesse Vala (1) :

« Les Ases se rencontrèrent dans la plaine d'Idi, ils bâtirent bien haut un sanctuaire et une cour ; ils posèrent des fourneaux, façonnèrent des joyaux, forgèrent des tenailles et fabriquèrent des ustensiles. — Ils jouaient aux tables dans l'enceinte ; ils étaient joyeux ; rien ne leur manquait, et tout était en or...... »

Le souvenir des Ases a pris chez les Goths une couleur particulière qui n'efface point complétement la vérité historique; d'un sang divin descendait la caste des Anses (*Anz*, *Anzeis*) ou demi-dieux, d'où sortaient les prêtres, les sacrificateurs et les chefs des guerriers. Dans l'antique Germanie, comme dans l'Inde, le pouvoir sacerdotal demeura associé pendant une longue période au pouvoir politique entre les mains des hommes les plus forts et les plus vénérés de chaque tribu ; les premiers instituteurs du culte ont été de même confondus dans la mémoire des peuples avec les anciennes divinités. Si les Goths ont négligé de développer la hiérarchie des Ases, ils ont entouré leur dieu Woden ou Vuotan d'une armée d'Elfes (*Elfen*, *Elben*) à la suite de laquelle marche et agit le peuple innombrable des Nains, des Dvergues ou *Zwergen :* tous ces êtres sont les auxiliaires des dieux contre la force aveugle des puissances ténébreuses. Ici encore l'on retrouve le même esprit dans lequel les Hindous ont conçu le rapport des Maroutas et des Ribhavas avec le maître du ciel, et on serait porté à prononcer avec un habile mythologiste de l'Allemagne (2)

(1) Nous l'empruntons à la traduction littérale de ce morceau qu'a donnée M. Bergmann dans ses *Poëmes islandais*, Paris, 1838, p. 189 (St. 7 et 8, v. 27-32).

(2) M. le Dr A.-J. Kuhn dans un mémoire sur Wodan inséré dans le recueil d'antiquités allemandes dirigé par Haupt : *Zeitschrift für deutsches Alterthum* (1845, t. v, p. 488 et suiv.).

l'identité primitive des Elfes et des Marοutas. Nous croyons de même avec lui que cette identité de conception s'étend aux Rĭbhavas, sans admettre cependant que ceux-ci soient le plus souvent identiques ou du moins l'aient été originairement avec les Maroutas dans les croyances théogoniques du Véda : on aurait, en tout cas, quelque peine à contester la valeur de l'étroite affinité que le même philologue a signalée entre le nom des Elfes et celui des trois frères dont l'aîné est appelé Rĭbhou (1). Il est encore un autre fait, un autre rapport qui permet d'assimiler non moins sûrement les Rĭbhavas aux Elfes et aux Nains de la mythologie germanique : c'est la connaissance des procédés indispensables à la fusion et à l'emploi des métaux, c'est l'habileté dans la fabrication des ustensiles qui répondent aux besoins d'une société naissante et au luxe humain du séjour de ses dieux. Il est naturel en effet que le sabéisme, à mesure qu'il se développe et prend des formes plus précises, mette au service de ses dieux qu'il a doués d'intelligence et de volonté l'industrie des races humaines, et qu'il la personnifie en quelque façon dans ces légions de génies qui sont invisibles aux mortels, mais qui exercent comme eux leur activité par le travail des mains. Qui s'étonnerait après cela de l'antiquité du personnage de Tvaschtrĭ auquel la poésie

(1) Voici de quelle manière M. Kuhn explique cette affinité : étant admis que la voyelle sanscrite *rĭ* remplace toujours la syllabe plus ancienne *ar*, il faut présupposer une forme *arbhu* antérieure à la forme *rĭbhu*, et en même temps tenir compte de l'échange fréquent de l'*r* et de l'*l* dans le dialecte védique (comme le prouvent les mots *aram*, *rihanti*, *añguri* et d'autres que citent les Prâtiçâkyas); le mot indien, en raison de cette identité des deux lettres, peut être comparé immédiatement au thème germanique *alb*, *alp* ou *alf*, et au latin *albus* (V. J. Grimm, *Deutsche Mythol.*, t. 1, p. 413). — Le nom des *Marouts* présente de même une sorte d'identité avec le mot *mahrt* ou *márt* des idiomes populaires jusqu'au français *cauchemar* ou *cochemar* (Voyez Grimm, *ibid.*, p. 433, note).

védique vient associer le groupe divin des Rïbhavas? Qui s'étonnerait de la perpétuité dont a joui dans la mémoire des peuples d'origine gothique et même des populations gallo-romaines le personnage mystérieux de Weland ou Wieland le forgeron (1), héros national chez les uns, être divin selon la foi des autres, mais conservant chez tous les traits puissans de l'homme du nord? C'est que les dieux étaient réputés présider au premier effort du culte et des arts, et il paraissait juste à leurs adorateurs qu'ils admissent dans leur sein ceux d'entre les mortels dont ils avaient agréé les œuvres, et que le travail des métaux fût mis en honneur à côté des plaisirs et des jeux de la guerre parmi les habitans des sphères supérieures comme parmi ceux de la terre. Cependant, s'il est vrai que les Elfes de la Germanie ne seraient autres que les esprits d'antiques générations, des âmes dépouillées d'un corps terrestre et revêtues d'une enveloppe nouvelle, il n'en peut être de même des Rïbhavas que l'Inde, comme on l'a vu d'après la lettre des textes, a glorifiés à l'égal des dieux de la lumière en les assimilant aux rayons du soleil : comparé à la masse des légendes indiennes ou bien aux fables germaniques et scandinaves, le mythe védique des Rïbhavas ne perd aucun des caractères qui le distinguent au fond comme application directe de l'apothéose dans la première phase du naturalisme. On n'a qu'à observer attentivement dans quelles proportions le sacerdoce indien a développé un peu plus tard la doctrine des Mânes, le culte des Pitrïs qui est ramené dans le code de Manou à une exposition systématique, et l'on ne doutera plus que la glorification ou plutôt l'apothéose des Rïbhavas ne diffère essentiellement des honneurs per-

(1) Voir le résumé des faits liés à la tradition de Weland ou Wölund chez tous les peuples de l'Europe occidentale dans l'*Hist. de la poésie scandinave*, par Edélestand du Méril, p. 361-76 (Paris, 1839).

pétuels et journaliers que les croyances brâhmaniques ont consacré à la mémoire des morts ou plutôt au culte et à l'invocation de esprits. On voit éclater mieux encore en ceci la haute antiquité du mythe des trois frères, qui furent prêtres et artisans de quelques tribus avant de devenir les dieux lumineux des populations ariennes. D'un autre côté, le mythe des Ribhavas met en relief plus fidèlement qu'aucun des mythes semblables du monde occidental la prodigieuse extension qu'a prise le sabéisme dans les premiers siècles de l'histoire et les phases successives qu'il a parcourues alors que les circonstances ont favorisé son libre développement : il est facile de remarquer, dans cette partie des croyances védiques comme dans toutes les autres, l'enthousiasme que peut exciter dans l'esprit des peuples la patiente intuition des phénomènes de la lumière, ainsi que le travail qui lui a été imposé par la déification du ciel et bientôt de la nature entière long-temps avant la naissance de l'idolâtrie et des formes multiples qu'elle a reçues de la poésie et des arts plastiques.

C'est pourquoi nous répéterons, en mettant fin aux recherches qui nous ont occupé dans le cours entier de ce travail, les paroles dont s'est servi J. Grimm pour caractériser le ciel et les astres qu'il considère en général comme des élémens de toute mythologie (1) :

« Les apparitions du ciel pénètrent profondément sous diverses faces dans la foi des païens : non-seulement la demeure des dieux et des esprits qui approchent d'eux le plus près est dans le ciel, non-seulement ils se mêlent et se confondent avec les étoiles ; mais encore, des êtres terrestres, après la dissolution de leurs corps, sont élevés jusque-là ; des héros et des géans fameux brillent comme des astres. Les dieux descendent du ciel sur la terre, ils

(1) *Deutsche Mythologie*, cap. XXII, Himmel und Gestirne (t. II, p. 661).

voyagent au ciel et à travers l'étendue du ciel, ils contemplent sans être vus les actions des hommes. De même que toutes les plantes se tournent vers la lumière céleste, que toutes les âmes se dirigent vers le ciel, de même c'est vers la sphère la plus haute que monte l'encens du sacrifice ainsi que la prière des hommes. »



APPENDICE.

N° 1 (Page 11).

HYMNE XVe DU 1er LIVRE DU RIG-VÉDA (1).

Cet hymne est adressé aux Rîtous (2), ainsi qu'à plusieurs divinités auxquelles ils sont d'ordinaire associés, Indra, Traschtrî, Mitra et Varouna, Agni, les deux Açvinas; il a pour Rîschi Médhâtithi, fils de Kanva, appartenant à une race de chantres célèbres. Il y a dans ce morceau, à côté de traits d'une antiquité incontestable, bien des traces d'une composition plus jeune que celle d'autres séries d'hymnes, dues à la race des Kanvides (3). Si la diction n'est pas dépourvue d'un caractère vraiment ancien, que trahissent de fréquentes ellipses, on y trouve d'autre part des allusions à l'établissement brâhmanique dont l'existence ne peut être reportée qu'aux derniers temps de la période védique; il semble que les distinctions d'une liturgie plus moderne y sont consacrées dans les mêmes termes qui

(1) Ed. Rosen, p. 23–24; Cfr. *Annotationes*, p. XXXVIII–XL.

(2) En traduisant cette hymne dans un recueil intitulé *The threefold science* (p. 19–20), M. Stevenson a cru devoir rendre le pluriel du nom des *Rîtous* par le mot *Seasons*, et le singulier, par l'expression : *The god of the season*.

(3) *Études sur les hymnes*, p. 19.

désigneront les prêtres assistans, agens et témoins du sacrifice; plusieurs vocatifs paraissent se rapporter aux noms de ces prêtres, tels que Colebrooke nous les a fait connaître (1); l'emploi de plusieurs formes de l'impératif singulier n'a peut-être pas d'autre raison que celle de signaler le changement des cérémonies, les mouvemens des principaux prêtres qui entourent le sacrificateur. Il y aurait ici mélange de deux liturgies, l'une céleste, accomplie par les différens ordres de Dévas, l'autre, terrestre, exécutée par le nombre légal des prêtres officians; nous renvoyons aux notes qui suivent les observations auxquelles cette première remarque peut donner lieu :

« O Indra, bois le Sôma avec RĬTOU : que les liqueurs réjouissantes, présentes en ce *lieu* (2), arrivent jusqu'à toi!

« O Maroutas, buvez avec Rĭtou de la coupe du *prêtre* purificateur (3) : purifiez le sacrifice; car vous êtes féconds en libéralités!

« Accepte favorablement notre sacrifice, ô TvaschTRĬ (4), associé à ton épouse! Bois avec RĬTOU; car tu es riche en trésors!

« Agni, amène ici les Dévas; établis-*les* dans les trois siéges du sacrifice; honore-*les*; bois avec RĬTOU!

(1) On the Religious ceremonies of the Hindus. — *Miscellaneous Essays*, t. 1, p. 135, note, *ibid.*, p. 190.

(2) Il est naturel d'expliquer l'épithète *tadôkasas*, appliquée aux libations, en ce sens qu'elles ont « pour demeure le lieu » du sacrifice (*tannivâsân*), au lieu de prendre le sens trop matériel que propose le Scholiaste : se tenant dans le ventre d'Indra.

(3) *Pôtra* désigne ici la coupe présentée par celui des huit prêtres, portant le nom de *Pôtrĭ* ou purificateur; c'est une première allusion aux personnes qui dirigent le sacrifice.

(4) *Nèschtar*, vocatif singulier, est pris par les interprètes comme un synonyme de *Tvaschtrĭ*, nom de l'architecte céleste, dit aussi Viçvakarman. Stevenson a traduit en conséquence : « O Vishwakarma, do thou, along with thy wife, praise our sacrifice..... » *Ibid.*, p. 19. Cependant *Nèschtrĭ* peut s'entendre de la présence d'un des prêtres officians, sur le nom duquel le poète aura joué par une semblable épithète donnée au dieu *Tvaschtrĭ* : le mot signifie *directeur* de l'œuvre, ou bien de la cérémonie. — Le Scholiaste commente *gnâvas* par les mots *patnî-yukta* (Stevenson).

« De cette *coupe* remplie selon les préceptes sacrés (1), Indra, bois le Sôma après les RĬTOUS : que ton alliance *avec eux* ne soit point interrompue !

« O vous qui agréez les offrandes (2), Mitra et Varouna (3), vous obtenez avec Rĭtou un sacrifice plein de force et que *les ennemis* ne peuvent consumer !

« (Agni) *est* le dispensateur de la richesse [*Dravinôdâs*] : les *hommes* désireux de richesses, des pierres à la main (4), invoquent ce Déva pendant les cérémonies, dans le sacrifice.

« Que le dispensateur de la richesse nous donne des biens qui retentissent au loin (5) ! Grâce aux Dieux, que nous en puissions jouir (6) !

(1) Cette interprétation, que Rosen a préférée, est certes la plus large. Cependant deux autres se présentent ici : la première ferait intervenir le prêtre chantant d'après les textes sacrés, *Brâhmanâtchhañdasî*, et supposerait qu'il présente la coupe, source des richesses. La seconde entendrait les mots dans leur sens le plus littéral : « (prenant) de cette richesse offerte par les Brâhmanes ». Quoique la première de ces deux interprétations soit soutenue par le Scholiaste, il nous semble qu'on ne peut y attacher une pleine confiance ; le nom de Brahma n'est point inséré dans les textes anciens du Véda, et à quelle date certaine peut-on reporter l'institution du corps sacerdotal des Brâhmanes ?

(2) *Dhrĭtavratâ* = *Svkrĭta-Karmânâu* (Schol. cité par Stevenson).

(3) Les dieux toujours associés, Mitra et Varuuna, ont été représentés dans le sacrifice terrestre par un prêtre assistant, nommé *Mâitrâvaruna ;* le composé tiré du nom de ces Dieux n'a-t-il pas ici la valeur d'une allusion à ce personnage, si on le rapproche des noms cités à l'instant ?

(4) Le poète représente les hommes, désireux des fruits du sacrifice, assistant à la cérémonie, en tenant dans leurs mains les pierres qui servent à écraser les tiges et à exprimer le jus du Sôma ; le Scholiaste cité par Stevenson s'exprime ainsi : *Grâva-hastâsô 'bhischava-sâdhana-pâschâna-dhârinas*. — Stevenson a ainsi interprété le passage : « Who take up the stone to bruise the moonplants, praise Agni. »

(5) Le Scholiaste entend des biens dont la renommée s'étend au loin en raison de leur abondance et de leur variété : *çrĭnviré virûpa-yuktatvéna çrûyanté tâni sarvâni dhanâni* (Stevenson).

(6) Un autre sens se présente : « Nous souhaitons ces biens en faveur des Dieux ! » Stevenson l'a exprimé dans sa traduction : « ..... For we

« *Dravinôdâs* désire de boire : sacrifiez et marchez en avant ! Il veut boire avec les RĬTOUS de la coupe du *prêtre* directeur ; venez *donc au sacrifice !*

« Puisque nous t'offrons des sacrifices à toi quatrième (1), avec les RĬTOUS, ô *Dravinôdâs* (dispensateur des richesses), sois donc libéral envers nous (2) !

« Buvez cette douce libation avec RĬTOU, ô Açvinas, joints au brillant Agni, vous dont les œuvres sont pures (3), et qui faites avancer le sacrifice (4) !

« Par la qualité de chef de maison, ô (Agni) dispensateur *des biens* (5), tu es avec RĬTOU le directeur du sacrifice ; offre le sacrifice aux Dévas pour l'homme qui aime les Dévas ! »

N° 2 (Page 15).

De la dérivation du mot RĬTU *et d'autres mots analogues.*

Le mot RĬTU s'est formé dans la langue sanscrite avec le sens de *division* ou *partie*, qui a été surtout appliqué au temps, qui va sans cesse : sa dérivation la plus naturelle tire ce thème de la

wish to receive, for the sake of Gods, a portion of that abundant wealth. » M. Boehtlingk qui a fait entrer l'hymne aux Rĭtous dans son recueil classique, a traduit ce passage par les mots : « Diese wünschen wir den Göttern » (*Sanskrit-Chrestomathie*, Saint-Pétersbourg, 1845, p. 431) ; il a suivi en cela la signification que la racine VAN a fréquemment dans les Védas (expetere, cupere. — WESTERGAARD, *Radices*, s. v.).

(1) Le Scholiaste explique le mot *turîyam* par les mots *tchaturnâm pûranam.*

(2) Le même Scholiaste donne à la particule ADHA la valeur adverbiale du mot TAT : *adhêty-ayam nipâtas-tatchtchhabdârthas* ; il interprète *sma* par l'adverbe *avaçyam*, et *dadis* par les mots : *dhanasya dâtâ* (gloses dans Stevenson).

(3) *Çutchi-vratâ* est commenté par les mots : *çuddha-karmânau* (ibid.).

(4) Le composé *yadjna-vâhasâ* a pour équivalent dans la glose : *yadjnasya nirvâhakau* (Stevenson).

(5) Le mot *santya*, propre à la langue védique, paraît formé de la racine SAN employée à la première et à la huitième classes dans le sens de *donner*, et aussi dans celui d'*obtenir*. Cfr. WESTERGAARD, *Radices*, s. v.

R. RĪ, *aller*, jointe au suffixe *tu*, sans qu'il soit nécessaire de remonter à une racine BṚT (*saûtra-dhâtu*), qui se trouve dans les listes des grammairiens avec le sens d'*aller*, *commander*, *combattre*. La signification première du mot sanscrit est confirmée par celle des mots qui sont sortis dans d'autres langues anciennes d'une racine qu'on peut dire identique. M. BENFEY a rapproché du sanscrit, *rĭ-tu*, membre, le latin *ar-tus*, et le grec ἄρθρον (θρο = skr. *tra* suff. instr.), ainsi que les analogues, ἀρθρίδιον, ἀρθρικός, etc. (1). Le latin *ritus* peut être aisément ramené à la même étymologie, si toutefois on ne préfère le rapporter au sanscrit *rĭtu*, le vrai, le juste. Il est remarquable à quel point les mots analogues de plusieurs langues ont conservé fidèlement la valeur du substantif sanscrit *rĭtu*, signifiant *saison*, division du temps en général : c'est avec raison que M. BOPP lui a comparé les mots irlandais, *raithe*, « a quarter of a year » et *alt*, « time », « a joint, an article », forme dérivée sans doute d'un thème *artu* par le changement de l'*r* en *l* (2). Dans un autre travail, le même savant a établi une analogie du même genre que présentent le mot russe, *lyeto*, année, et le mot polonais, *lato*, été ; il a cherché en outre à y prouver que plusieurs mots des langues de la Malaisie ont été tirés du sanscrit *rĭtu*, par élision de la première syllabe, et qu'ils ont pu être formés surtout de l'instrumental singulier *rĭtunâ* et du génitif pluriel *rĭtûnâm* : par ex., Malay, *taûn;* Bugis, *taun;* Tagalais, *taon;* Madécasse, *tau*, *taun*, *taonne* (3).

N° 3 (Page 33).

De la conception primitive des grands Dieux de la Grèce comme puissances physiques.

Le sens des mythes divins qui revendiquent la plus haute

(1) *Griechisches Wurzel Lexicon*, t. II, p. 306 (Berlin, 1842).

(2) *Glossarium sanscritum*, ed. altera, s. v. (fascic. Ier, Berl., 1841).

(3) *Ueber die Verwandtschaft der Malayisch-Polynesischen Sprachen*, p. 45-46 (Berlin, 1841, in-4°). — Extrait des Mémoires de l'Académie de Berlin.

antiquité dans la religion des Hellènes est en rapport direct avec une déification des élémens qui composait en grande partie le culte de l'idolâtrie avant l'âge héroïque. Mais la race grecque qui s'affranchit de plus en plus de la tutelle de son sacerdoce, après les combats qu'elle soutint autour de Thèbes et sous les remparts de Troie, ne laissa point l'empire du ciel à ces puissances cachées auxquelles ses ancêtres avaient offert les hommages incessans de la prière et des sacrifices. C'est pourquoi le panthéon hellénique fut renouvelé jusque dans ses fondemens à l'époque où des intérêts politiques amenèrent la ligue de la plupart des états, et où leur victoire commune montra l'unité de leur action et la grandeur de leurs forces; l'Olympe nouveau fut dès-lors façonné sur le modèle d'une monarchie terrestre; et sa hiérarchie réglée d'après les lois et les instincts de la nature humaine : ce fut là le travail, ce fut l'œuvre des poètes, et l'on a plus d'une fois répété avec raison que les créateurs de l'épopée, les glorieux pères de la poésie grecque, ont été aussi les inventeurs des idées et des formes nouvelles de la religion nationale. Malgré les prodigieuses transformations que le génie des peuples a fait subir à des conceptions antiques, dans le but de tout humaniser, les noms des dieux rendent témoignage à la priorité de ces acceptions par la valeur intrinsèque de leur étymologie suivant laquelle leur formation a coïncidé avec la naissance du naturalisme (1).

Quand on étudie le rôle de Jupiter dans le merveilleux des œuvres poétiques de la Grèce, depuis les chants d'Homère jusqu'aux poèmes mythologiques des Alexandrins, on voit prédominer l'idée d'une royauté céleste possédée par un maître suprême ; le père des dieux et des hommes, Jupiter, apparaît sous un aspect tout humain, soit dans l'exercice de sa haute souveraineté, soit dans les aventures qui assimilent son histoire à celle des mortels. Cependant l'idéal du prince, personnifié en Jupiter, n'est point un des caractères essentiels et primitifs du mythe

(1) C'est ce point de vue qui a guidé Émeric David dans ses recherches successives sur Jupiter, Junon, Vulcain, Neptune, et sur le culte de ces grandes divinités.

de ce dieu ; c'est bien plutôt le produit de ce syncrétisme poétique qui a pris à tâche d'accumuler tous les attributs du pouvoir monarchique et de la force guerrière sur le maître des mondes, dominateur des airs et arbitre de l'humanité. Que l'on sonde les origines du mythe dans toute leur profondeur, on a d'abord à constater que Jupiter n'est arrivé à l'apogée de la puissance divine qu'à la suite d'une révolution céleste ; pour reproduire le langage de la fable, on n'a qu'à rappeler Jupiter détrônant son père Saturne ou Chronos, fils du Ciel et de la Terre. Dès-lors le vainqueur des Titans, chef des nouvelles dynasties du ciel, est mis en possession d'un empire absolu ; il est dispensateur du temps, et il règne sur l'espace ; il est l'auteur et le gardien des lois morales. Mais que l'on s'attache à la notion la plus ancienne du Jupiter des Grecs, on ne peut voir en lui qu'une des grandes personnifications du naturalisme. De même qu'Indra chez les Hindous, ZEUS (Ζεύς), ou Jupiter, comme l'ont appelé les peuples d'Italie (1), est la force intelligente et active qui réside dans le firmament, route et demeure éternelle des corps lumineux ; pouvoir caché aux hommes, il est le maître de l'air resplendissant (2), et à ce titre il préside à tous les mouvemens du ciel, au jeu des élémens composant l'univers. Le firmament

(1) Le dieu suprême des Étrusques portait le nom de *Tina* ou *Tinia* que Lanzi a déjà rapproché des formes grecques Ζήν, Ζανὸς et Δήν. Voyez *Ottf.* MÜLLER, *die Etrusker*, t. II, p. 43. Le mot ne serait-il pas un emprunt fait par la nation étrusque au vocabulaire primitif des autres colons de la Péninsule italique, et ne serait-il pas la reproduction d'un des noms iraniens du jour et du ciel, *div*, *dyu*, *dyo*, *dina* (pour *divana*)? Comp. le latin *dies*, *diù*, *diurnus*.

(2) La synglosse a reconnu sans peine l'identité du grec Ζεὺς (Eol. Σδεὺς Δεὺς), et du sanscrit *dyâus*, ciel ; elle a retrouvé le thème des cas obliques, Διὸς, Διΐ, Δία, dans la classe des mots sanscrits DIV (*divas*, *divi*, *divam*) et DYO (Comp. *dyâm*, acc.). Le nom de Jupiter est une contraction de ce nom monosyllabique (Ζεῦ) et de la forme antique (*pitar*, *pitrî*) du mot πάτερ ou *pater*. Est-ce le Ciel-Père, ou bien le Père, et peut-être le Maitre du Ciel? Comp. le composé sanscrit *divas-pati*. — Voy. BOPP, *Vergl. Gramm.*, p. 144. LONGARD, *Symb. ad doctr. de digammo æolica*, Bonnæ, 1837, p. 34. BENFEY, *Griech. Lex.*, II, p. 207.

déifié, c'est une de ces notions qui s'étendent progressivement en passant dans l'adoration populaire, au point que les autres allégories tirées naïvement du domaine de la nature par l'homme enfant tombent tour-à-tour dans l'oubli; aussi pouvons-nous croire que le Zeus de la Dodone des Pélasges, des tribus arcadiennes et des sanctuaires helléniques, a été transformé en Dieu-Nature par le panthéisme matérialiste qui s'est implanté au sein de certains groupes de population, au milieu des cités naissantes. La même notion a repris son ancien empire dans l'idée que les poètes et les philosophes des siècles littéraires de la Grèce et de Rome ont donnée de Jupiter, sous le nom duquel on invoquait « la voûte élevée et lumineuse » du firmament, *hoc sublime candens*, comme disait Ennius (1); elle n'est pas moins inhérente à la doctrine panthéistique qu'avait formée Euripide des traditions populaires et de la métaphysique des écoles d'Athènes (2). Les Stoïciens ont fait Jupiter la source universelle de vie (3), l'âme du monde, en combinant aux théories des physiciens d'Ionie le dogme du naturalisme sacerdotal qui avait eu ses chantres avant Orphée; les Néo-Platoniciens ne négligèrent point non plus la conception de l'air divin parmi les symboles antiques qui peuvent exprimer l'être un et infini (4). C'en est assez de ces fragmens d'analyse pour faire voir dans quelle

(1) Cicéron, *de natura Deorum*, liv. II, ch. XXV. Cfr. liv. I, ch. XV. liv. III, ch. XVI.

(2) Tantôt Euripide appelle l'air resplendissant la tête, le sommet des Dieux; tantôt il chante l'air de Zeus (Διὸς αἰθὴρ) générateur des hommes et des Dieux; tantôt il fait jurer ses personnages par l'air sacré (ἱερὸν αἰθέρα), demeure de Jupiter.

(3) Chrysippe avait adopté dans ses immenses travaux ce point de vue qu'a repris plus tard Cornutus, son admirateur, dans le traité de la *Nature des Dieux*, résumé, et, comme on l'a dit, catéchisme de la théologie stoïcienne (V. p. 7, 22, 38, etc. ed. Osann, Gottingæ, 1844). Voyez la dissertation latine de F. Villoison sur la théologie physique de l'école, publiée pour la première fois par l'éditeur (*ibid.*, p. 427 et suiv.).

(4) Comme ce n'est point ici le lieu d'alléguer toutes les preuves dont ces assertions peuvent être entourées, nous renvoyons le lecteur aux pages pleines de critique qui sont relatives au culte de Jupiter ou Zeus dans la publication de M. Guigniaut (*Religions de l'antiquité*, tome II, 2e

mesure la mythologie grecque a renfermé des élémens de panthéisme entièrement analogues à ceux des cultes indiens; les exemples qui vont suivre seront compris sans démonstration dans leur caractère identique.

Avant les temps homériques, Bacchus a été de même pour les Grecs une puissante déification de la nature; il en a représenté la force créatrice, et ses légendes ont figuré pour ses bruyans serviteurs de la Thrace et de Naxos l'échange continuel de la vie et de la mort dans les élémens cosmiques et la succession régulière des grandes saisons, le printemps et l'hiver. Les fêtes du dieu rappelaient ces lois invariables du monde physique par des cérémonies riantes ou funèbres, par des chants de joie ou de deuil. Mais Dionysos, Διόνυσος (dont le nom rappelle le ciel lumineux par sa première syllabe), paraît avoir été confondu souvent avec Jupiter dans la première place du naturalisme hellénique; Zeus et Bacchus n'y auraient formé qu'une seule et même divinité. Quand Dionysos est séparé quelquefois du divin Jupiter, c'est qu'il est envisagé comme la vie multiple de la nature, comme le principe qui en manifeste la diversité infinie dans l'unité excellente de l'être universel. Sous ce rapport, les mythologues modernes n'ont point balancé à assimiler Bacchus au Siva des Hindous, qui engendre les formes des êtres et les renouvelle par la destruction. Dans la suite des temps, quand le mythe de Dionysos fut développé isolément et grossi indistinctement de fables indigènes ou étrangères, le point de vue naturaliste a encore prévalu dans l'idée que le vulgaire attachait aux courses et aux aventures du dieu des vendanges toujours entouré de Silène, de Pans et de Satyres (1); à travers l'enve-

partie, livre VI, chapitre I. — Paris, 1835); il serait difficile de tirer un meilleur parti des sources pour expliquer l'antiquité par elle-même. Dans un ouvrage plus récent, un des mythologues les plus distingués de l'Allemagne, M. Stuhr, a également montré le culte de Zeus lié intimement à celui de la nature chez les anciens Pélages, avant le règne du Jupiter grec dans l'Olympe (*Relig. Systeme der Hellenen*, p. 29 et suiv., 269 et suiv., Berlin, 1838).

(1) Voir le chapitre consacré à l'histoire de Dionysos dans l'ouvrage cité de M. Stuhr, p. 361-75.



loppe des traditions locales, apparaît sans cesse le fils de la Terre, honoré en compagnie de Cybèle ou de Cérès. Toutefois, si le mythe offrit d'abondantes richesses à la poésie athénienne comme au lyrisme thébain, le dieu lui-même perdit dans la religion des Grecs civilisés la toute-puissance qu'il avait eue naguère à titre de force cosmique.

Une déchéance non moins éclatante a atteint dans la mythologie grecque la divinité créée à une époque très reculée sous le nom d'Hercule ou Héraclès. Il semble hors de doute que le plus ancien Hercule n'ait appartenu aux puissances du ciel divinisé; sous le nom de Ἡρακλῆς que l'on a depuis long-temps voulu interpréter dans le sens de *Gloire de l'Air* (Ἥρας κλέος), ou Gloire de la Terre (ἔρα, κλέος), il a été identifié avec le soleil, avec la force supérieure et active qui pénètre les ténèbres, qui gouverne le ciel et qui féconde la terre. Le dieu de la nature, le pouvoir solaire associé à Zeus et à Dionysos, comme Savitrī l'était dans le Véda aux dieux Indra et Agni, est descendu plus tard jusqu'aux proportions d'un héros national qui a rang parmi les demi-dieux de la cour du Jupiter Olympien. La notion astronomique a dès-lors fait place à une série de faits héroïques; c'est ainsi qu'à la marche du soleil à travers les douze signes du Zodiaque les poètes substituent douze travaux gigantesques qui sont les titres du second Hercule à l'immortalité et à l'adoration des peuples (1). Liée à la défense du paganisme par Porphyre et par d'autres philosophes dans les derniers siècles de l'antiquité, l'exégèse seule peut reconnaître la vraie nature d'une personnification divine qui avait dépouillé aux yeux des peuples du monde occidental son caractère céleste pour représenter surtout l'héroïsme humain. Il advint que chaque nation fut portée à donner des traits nouveaux à cet Hercule, lutteur

(1) Voir Guigniaut, *Relig. de l'antiq.* t. II, part. 1re, p. 194-209, p. 195, notes.— Comp. la notice de M. Parisot sur Hercule (*Biogr. univ.*, t. LIV) : « Des nombreux caractères, dit-il (p. 384), qu'Hercule possède, soit tous ensemble, soit isolés, le fait central et primordial, c'est celui de Dieu-Soleil..... Les longs voyages même, non moins que les luttes et les triomphes, sont autant de traits solaires auxquels on ne peut se méprendre. »

et guerrier, dépossédé de la souveraineté du ciel; mais adopté partout comme dieu de la force et du courage.

Le culte de Mars paraît avoir été conçu dans le même esprit chez les peuples de l'ancienne Italie. Il fut convoqué par eux sous les noms de *Mamers*, *Marmar*, *Mamurius*, en qualité de pouvoir générateur, de force fécondante, dans les fêtes religieuses des campagnes, avant d'être élevé par les Romains au rang de Dieu national, du génie de la guerre, *Mars*, *Quirinus*, *Gradivus*, qui avait ses pompes et ses temples dans la cité belliqueuse. Nous n'insistons pas davantage sur ces faits que nous avions simplement à énoncer pour attirer l'attention du lecteur sur les métamorphoses de même nature que les premières déifications du ciel et de ses phénomènes ont subies chez les Hindous et en général chez les peuples polythéistes de l'ancien monde.

N° 4 (Page 49).

HYMNES DU RIG-VÉDA A SÔMA.

Nous donnerons d'abord place à l'hymne XCIII[e] du I[er] Livre du RIG (1), dans lequel l'antique Dieu du Feu est associé au Sôma déifié; ils y sont invoqués simultanément par une de ces formules composées dont on a déjà vu plus haut des exemples, *Agnischômâu*, et qui offrent la particularité d'une double désinence exprimant le duel (2):

« AGNI et SÔMA, écoutez cette invocation *que* je vous adresse, ô dispensateurs *des biens!* Accueillez favorablement ces prières; soyez une *source de* joie pour *votre* serviteur!

« Agni et Sôma, accordez un accroissement accompagné

(1) *Adhyâya*, VI, sect. 14, h. VIII. — Ed. Rosen, p. 188.

(2) Les textes védiques ont fourni une foule d'exemples à l'appui de ce fait philologique qu'avait le premier mis en lumière M. Fr. WINDISCHMANN dans sa dissertation intitulée : *Sancara seu de theologumenis Vedanticorum*, p. 68-72 : l'auteur avait déjà établi que l'expression d'un double duel était réservée aux noms des dieux, qui recevaient ainsi une sorte de consécration hiératique.

d'une mâle vigueur dans ses vaches et ses chevaux à celui qui vous offre aujourd'hui avec vénération cette prière.

« Agni et Sôma, que celui qui vous *adresse* cette invocation, qui vous présente cette offrande, jouisse, *entouré* d'une nombreuse postérité, d'une longue vie soutenue par une force constante!

« Agni et Sôma, elle est bien connue, votre puissance, par laquelle vous avez enlevé les vaches à Pâṇi, les défendant (1) : vous avez tué le rejeton de Brĭsaya (2); vous avez trouvé la lumière unique *qui sert* à plusieurs.

« Vous avez placé dans le ciel ces luminaires, ô Agni et Sôma qui agissez de concert : vous avez, Agni et Sôma, délivré d'une imprécation fatale les fleuves arrêtés *dans leur course*.

« Mâtarisvan, *descendant* du ciel, a saisi l'un *de vous;* le faucon de la montagne s'est emparé de l'autre : Agni et Sôma, qui croissez par la prière sacrée, vous avez fait le monde immense en vue du sacrifice.

« Agni et Sôma, mangez de cette offrande qui *vous* est présentée : chérissez-*nous*, ô *êtres* généreux, soyez-*nous* attachés : car vous êtes les maîtres de la félicité, les dispensateurs des secours; accordez donc au sacrificateur le bonheur, la sécurité.

« Pour celui qui *vous* honore, Agni et Sôma, par l'offrande du sacrifice, ou par le beurre clarifié, avec un esprit soumis aux Dévas, — protégez la cérémonie; préservez-*le* de toute transgression ; accordez à la génération humaine une grande félicité.

« Agni et Sôma, qui jouissez des mêmes richesses, qui par-

(1) Nous regardons le mot *avasam* comme un substantif donné pour épithète par apposition au nom propre Pâṇi, et signifiant leur *défense*, leur *gardien*, d'après le sens particulier à ce mot dans les Védas, aussi bien qu'au substantif neutre *avas* (secours, protection). — Voir le Dictionnaire de Wilson, s. v. *avasa*.

(2) Le mot *çéschas*, qui manque à la langue classique, est formé de la racine Çisch (rester, demeurer, — reliquum esse) avec un suffixe neutre, *as*, fréquent dans les formes védiques : il signifie progéniture, postérité (Nigh., II, 2. *apatya*).

tagez les mêmes invocations, exaucez *nos* chants : vous avez *toujours* été *puissans* parmi les Dévas.

« Agni et Sôma, faites briller une immense richesse en faveur de celui qui vous invoque en sacrifiant au moyen de ce beurre consacré (*ghṛita*) !

« Agni et Sôma, agréez ces offrandes que nous *présentons ;* venez ensemble vers nous !

« Agni et Sôma, sauvez nos chevaux : que *nos* vaches fauves donnant le lait croissent en ampleur ! Dispensez de *grandes* forces à nous, possesseurs de la richesse : rendez ce sacrifice abondant pour nous en largesses ! »

Le second hymne que nous allons traduire fait partie de la même Lecture du 1er Livre du Rig (1) ; il exprime dans un grand nombre de stances le point de vue synthétique d'après lequel l'idée du Sôma divinisé est devenue le centre du culte des Dévas, que l'imagination des chantres s'est plu à identifier tour-à-tour avec le Dieu nouveau, d'abord matière et agent du sacrifice, puis objet de la cérémonie et des chants de louanges qui l'accompagnaient. L'hymne XCIe fait allusion aux mythes bien connus des grands Dieux de la lumière, mais il les confond sous l'empire d'une même conception, la puissance intelligente et génératrice de la nature, sous le prestige d'un nom unique, celui de Sôma ; il nous semble conforme à la portée des idées consacrées par ce morceau, de lui assigner, ainsi qu'aux morceaux du même genre dont le *Sâman* renferme un nombre considérable, une date postérieure à celle des séries des chants qui célèbrent Agni, Indra, les Maroutas, Savitrĭ, dans un accord remarquable de vues et d'expressions :

« O SÔMA, tu es bien connu pour *notre* intelligence ; tu guides dans la route la plus droite : grâce à ta direction, ô liqueur *sacrée*, nos pères, doués de sagesse, ont obtenu l'opulence parmi les Dév s.

« O Sôma, tu as été bien agissant par les actes des sacrifices ; tu as été puissant par tes propres forces, connaissant toutes

(1) Rigv. liv. I, *adhyâya*, VI, sect. 14e, h. VII. — Ed. Rosen, p. 180 et suiv.

choses : tu as été libéral par d'incessantes largesses, grâce à ta grandeur ; tu es devenu par de riches offrandes riche en nourriture, *toi qui* découvres aux hommes *les trésors!*

« Les œuvres de VAROUNA, puissant en splendeur, *sont* les tiennes : immense, étendue est ta demeure (1), ô Sôma ! Tu es purificateur, pareil à l'admirable MITRA : tu fais croître *les êtres,* comme ARYAMAN, ô Sôma !

« *Muni* de toutes tes forces qui *résident* dans le ciel ou dans la terre, qui *résident* dans les montagnes, les plantes et les eaux, *viens* favorable à nous, sans colère ; accepte ces offrandes, ô Sôma, puissant en splendeur (2) !

« Tu es, ô Sôma, le maître des bons ; tu *es* le dominateur suprême ainsi que le vainqueur de Vrïtra ; tu es la cérémonie propice !

« Voudrais-tu, ô Sôma, nous communiquer la vie, nous ne mourrions plus, *toi* à qui les louanges sont chères, maître de la forêt !

« Tu accordes, ô Sôma, l'opulence à l'*homme* âgé ; tu *accordes* la force au jeune *homme*, accomplissant les cérémonies, pour le soutien de la vie.

« Préserve-nous de tout être criminel, ô Sôma, puissant en clarté ! Il ne pourrait périr, l'ami d'un *Déva* tel que toi !

« O Sôma, sois notre protecteur par tes puissans secours qui viennent porter la joie à *ton* serviteur !

(1) Le mot *dhâman* (R. DHÂ, poser, établir) parait avoir ici le sens de demeure, comme dans la st. 9 de l'h. XLIII[e] du 1[er] livre : *parasmin dhâmann-rĭtaya* (sublime domicilium nacto. — Rosen, p. 82) : le sens de *force* (robur, vires) ne nous semble pas appartenir au neutre *dhâma* dans ce vers, comme dans le suivant ; on ne peut l'appuyer d'ailleurs sur l'autorité du glossaire védique plus que le premier.

(2) N'est-on pas forcé de conserver au thème RÂDJ, que cet hymne offre plusieurs fois sous la forme *râdjan*, sa première signification dans des textes dont on fait avec raison remonter la partie ancienne à une époque où n'existaient ni les castes ni la royauté brâhmanique ? Les hymnes des derniers livres appartiendraient seuls aux premiers temps des royaumes de l'Inde centrale ; la personne royale, le *râdja*, aurait eu la lumière pour symbole de son pouvoir souverain.

« Agréant ce sacrifice, cette prière, viens auprès de *nous :* ô Sôma, sois *disposé* à faire croître pour nous *toutes choses !*

« O Sôma, nous te faisons croître par des cantiques de louanges, habiles *que nous sommes* dans les chants : entre, puissamment propice, au milieu de nous!

« Sois-nous favorable, ô Sôma, en multipliant les richesses, en exterminant les ennemis (1), en procuraut des demeures, en accroissant l'abondance ; sois pour nous un ami sincère !

« O Sôma, réjouis-toi grandement dans notre cœur, comme les vaches au milieu des herbages, comme les mortels au seiu de leur demeure.

« Le mortel qui peut jouir de ta faveur, ô brillant Sôma,—un *Dieu* fort *et* sage le soutient !

« Préserve-nous de toute imprécation, ô Sôma ; garde-nous du crime ; viens vers nous en ami toujours vigilant !

« Crois sans cesse eu ampleur : que ta force génératrice sorte de toutes choses, ô Sôma ! Sois *porté* à *nous* dispenser la nourriture !

« Crois sans cesse en ampleur par tous les nœuds *de tes tiges* (2), ô Sôma, source de la plus haute joie ! Sois pour nous un ami pourvu des meilleurs alimens, en vue de l'accroissement *de nos forces !*

« Que des libations de lait, que des alimens, que de mâles énergies pénètreut en toi, vainqueur des eunemis ! Croissant en vigueur, ô Sôma, pour *notre* immortalité, dispense-*nous* dans le ciel des alimens excelleus !

« Que tes clartés, que *les hommes* vénèrent par des offrandes, soient toutes réunies autour de ce sacrifice : toi qui aug-

(1) Nous préférerions de donner au mot sanscrit *amiva*, au lieu du sens classique de maladie que Rosen a repris en traduisant : *morborum averruncus*, le sens d'*ennemi* que le mot a dans plusieurs passages du Rig (Liv. I, h. XII, v. 7. h. XVIII, v. 2. h. XXXV, v. 9), où il est expliqué par les mots *hiñsaka*, *çatru*, dans les gloses.

(2) Les dernières stances de l'hymne XLIIIe, adressées au dieu Sôma, renferment la même image des pousses de la plante sacrée, dont la belle végétation promet des fruits abondans aux auteurs des sacrifices.

mentes l'opulence, libérateur, *soutien* des grands héros, exterminateur des ennemis, viens, ô Sôma, vers *nos* demeures !

« Sôma donne une vache à celui qui lui a toujours sacrifié ; Sôma lui donne un cheval prompt à la course ; Sôma lui donne un fils actif, gardien de la maison, observateur des sacrifices, assidu aux réunions *de famille*, renommée de son père.

« En te considérant invincible dans les combats, triomphateur des batailles, donnant le ciel, dispensant les eaux, gardien de la force virile, né dans les sacrifices, jouissant d'une large demeure, plein de gloire, toujours victorieux, nous sommes comblés de joie, ô Sôma !

« Tu as engendré toutes ces plantes *que nous voyons*, ô Sôma ; tu *as engendré* les eaux ; tu *as engendré* les vaches ; tu as étendu l'air immense ; tu as ouvert par *ta* lumière l'obscurité *impénétrable*.

« Par ton intelligence lumineuse, ô brillant Sôma, possesseur de la force, obtiens pour nous une large part de richesse : *personne* ne pourrait te porter atteinte ; tu commandes à la force guerrière des uns et des autres ; repousse l'*ennemi* dans le combat (1) ! »

On peut remarquer dans cet hymne plusieurs traces de l'origine du mythe : Sôma est appelé *Vanaspati*, le maître de la forêt, la plante par excellence, à cause de son emploi perpétuel dans les cérémonies du sacrifice (2) ; Sôma est invoqué sous le nom de liqueur, *Indou*, comme le jus consacré de temps immémorial aux libations, et le même mot, *Indou*, est plus tard devenu le nom sanscrit de la Lune, qui était considérée comme le réceptacle de l'élément liquide, et comme le siége du jus sacré lui-même (3). Sôma est célébré sous les traits d'une puissance à-la-

(1) Bien que Rosen ait traduit ainsi les mots ; *pratchikitsa gavischrau*, sans doute d'apres l'idée du commentaire, il nous semble plus conforme à la valeur des mots de leur donner le sens suivant : « Éclaire-*nous*, dirige-*nous* dans la recherche des vaches ! »

(2) H. xci, st. 6.

(3) La Lune a aussi porté le nom de *Sôma*, comme représentant aux Hindous, ainsi qu'à la plupart des peuples anciens, le second principe de vie qui s'allie au feu, à la lumière dans la production des êtres : l'eau,



fois céleste et terrestre; mais au milieu des épithètes qui le représentent maître de la victoire, possesseur de la force, doué de joie et de gloire, on retrouve un nom qui rappelle la naissance du Dieu qui a toujours grandi aux dépens des *Dêvas* honorés et invoqués avant lui : il est dit *bharêschu-djâ*, « né dans les sacrifices » (st. 21). Il faut au moins supposer un culte arrivé à un assez grand développement de ses formes, pour admettre au nombre de ses divinités un des agens matériels du sacrifice; la libation n'a dû recevoir les honneurs divins et une puissance surnaturelle, qu'à un moment déjà avancé de la civilisation védique, alors que les adorateurs de la lumière avaient en quelque sorte épuisé la série de leurs observations sur l'état du ciel et avaient déjà créé autant de personnes divines qu'ils y découvraient de phénomènes et d'actions.

N° 5 (Page 61).

HYMNE DU RIG-VÉDA AUX USTENSILES DU SACRIFICE (1)

L'hymne se compose de deux sections dont la première, adressée exclusivement à Indra, est formée de stances que termine un même refrain, répété peut-être par un chœur; la seconde section offre l'invocation directe des instrumens du sacrifice divinisés, que le *Nighaṇtou* nomme parmi les objets des chants védiques auxquels est attachée l'idée du divin (2).

« Là où la pierre d'une large base s'élève pour recevoir la

source de la fécondité universelle de la nature. Voir plus haut, chap. I, § 2, p. 58, sur le nom de *indou* donné aux libations de Sôma.

(1) Livre Ier, Lecture IIe, hymne XXVIII, p. 45-46, ed. Rosen. — Cet hymne a été traduit en anglais dans le recueil de M. Stevenson publié à Bombay en 1833 et déjà cité : *The threefold science*, p. 38-39 (To the pestle and mortar, and others Gods).

(2) Dans le ve chapitre du *Nighaṇtou* se trouve d'abord le mot *ulûkhala*, mortier, et plus loin, avant le nom du ciel et de la terre est cité le composé *ulûkhalamuçalê*. Sous la dénomination de *grâvâṇas*, le même chapitre désigne sans doute les pierres qui servaient à écraser les tiges encore brutes des plantes.



libation, viens prendre, ô Indra, des jus exprimés dans le mortier.

« Là où les deux solives du pressoir ont été posées semblables à deux cuisses, viens prendre, ô Indra, des jus exprimés dans le mortier.

« Là où la femme *du sacrificateur* exécute la sortie et la rentrée (1), viens prendre, ô Indra, des jus exprimés dans le mortier.

« Là où l'on assemble le bois en faisceau, *pour en faire jaillir le feu,* comme des rênes pour dompter un cheval, viens prendre, ô Indra, des jus exprimés dans le mortier.

« Chaque fois que tu es employé dans toute demeure, ô Mortier (2), rends-y le son le plus éclatant, comme le tambour des *hommes* victorieux !

« Un air rapide souffle sans cesse sur tes bords, ô bois consacré ! Prépare donc, ô Mortier, le Sôma pour la boisson d'Indra !

« Mortier et Pilon, agens du sacrifice ! libéraux en nourriture, soyez tous deux frappés sans cesse avec un son retentissant, comme les *deux coursiers* fauves d'Indra se nourrissant dans les pâturages !

« Aujourd'hui, ô bois remarquables, *de concert* avec nous, sacrificateurs remarquables, préparez pour Indra une douce *libation !*

« *Viens*, (ô Rĭtvidj, HARISCHANDRA) (3), enlève des deux

(1) Ceci semble faire allusion à une cérémonie pratiquée par l'épouse de celui qui sacrifie (*patni*) : à un moment donné des rites préparatoires, elle sortirait de l'enceinte du lieu consacré, mais pour y rentrer bientôt après ; dans la suite des temps, une telle cérémonie eut lieu dans la partie de la maison destinée au sacrifice (*yadjna-çâlâ*).

(2) Le mortier était fait de bois, comme le pilon ; il est appelé dans la stance suivante *vanaspati*, maître de la forêt. On employait à cet effet le bois du khayar, *Mimosa Katechu* (*Khadira*,— Amara-kocha, Liv. II, ch. IV. sect. 2, st. 30).

(3) Le Scholiaste, cité par Rosen, suppose que les paroles sont adressées au prêtre officiant, appelée *Harischandra*, comme tenant la place de la divinité de ce nom ; il emploie les mots *adhischavana-phalakayôs* (planches destinées à la compression des tiges), pour expliquer le terme *tchamvôs* dont le sens pouvait rester douteux.

solives ce qui reste ! Jette le Sôma dans un tamis : dépose-le ensuite dans la peau d'une vache ! »

Les détails énoncés dans cette dernière stance s'accordent avec le récit que fait M. Stevenson des préparatifs de l'offrande du Sôma (*Sôma-Yâga*) dans sa traduction de la Sanhitâ du SAMAN (*Préface*, p. V-VI).

N° 6 (Page 87).

De l'idée et de la représentation de l'âme dans les plus anciens livres de l'Inde.

Nous n'avons ici d'autre tâche que celle de grouper les témoignages qui ont trait à la nature du principe intelligent dans les textes de la littérature religieuse que nous avons plus d'une fois désignée sous le nom de védique ; il ne s'agit point d'un essai de théorie, d'une digression d'histoire philosophique qui s'écarterait de l'objet du présent travail ou du moins en dépasserait le but, mais il s'agit simplement d'un exposé succinct et fidèle qui reproduise les opinions des Hindous dans le langage même des sources.

On verra sans surprise que la notion et l'expression d'une substance immatérielle ont manqué aux peuples indiens dans la période qui répond au développement complet de leur sabéisme : il est devenu en effet également impossible à toutes les sociétés du paganisme de retenir après leur chute dans l'idolâtrie l'idée de la nature incorporelle et invisible du principe pensant ainsi que des êtres doués d'intelligence. Les faits qui vont être rapportés ne peuvent que mettre en lumière le haut prix de la terminologie relative aux opérations de la pensée et à l'usage de la parole.

Un des morceaux du Rig-Véda les plus vénérés par les Brâhmanes, l'hymne à *Purucha* (*Pourouscha*) ou à l'Esprit suprême, commence par cette stance :

« Il a des milliers de têtes, Purucha ; des milliers d'yeux, des « milliers de pieds ; en même temps qu'il pénètre entièrement « la terre, il occupe [dans le corps de l'homme] une cavité haute « de dix doigts qu'il dépasse [encore]. »



M. Burnouf, à qui nous empruntons la traduction de ce texte remarquable dont il a rapproché un long passage du *Bhâgavata* autant pour les expressions que pour les idées (1), fait observer que la même figure concernant la place de l'intelligence est familière aux diverses écoles indiennes. En décrivant la cavité ou le lotus du cœur qu'ils placent dans le ventricule droit, les Védantistes donnent cette cavité comme le siége de l'Esprit suprême individualisé dans l'homme.

Il est fait mention à diverses reprises dans les Oupanischads, d'une parcelle de l'Esprit suprême qui est la partie principale de la personne humaine, d'une étincelle qui brille de sa propre clarté et qui est Brahma tout entier; l'intelligence qui est unie à elle est comme une ombre de cette grande lumière. Les textes que Colebrooke avait traduits dans un de ses essais philosophiques (2), ont été reproduits d'une manière plus complète par M. Fr. Windischmann dans son *Traité de théologie védântique* (3); nous les invoquons ici et nous les traduisons en partie d'après le travail de l'Indianiste allemand, auquel il faut joindre l'édition européenne de la *Kathaka Oupanischad* donnée par M. L. Poley (4).

Nous commençons par rassembler les passages de l'*Oupanischad* cités à l'instant sur la présence de l'esprit dans l'être humain (5).

« Haut comme le pouce, l'esprit incorporé (*purucha*) se

(1) *Bhâg. Pur.*, t. I, préface, p. CXXIV, p. CXXXI-II. — Liv. II, ch. V, sl. 15 : « Tout cela enfin avec ce qui a été, ce qui sera, ce qui est, c'est Purucha lui-même; cet univers tout entier est plein de Purucha, qui ne se renferme pas dans les limites de sa demeure [corporelle], laquelle n'a que la hauteur du plus petit empan. »

(2) *Vêdânta*, — *Misc. Essays*, I, p. 344-45. — Trad. fr., p. 170-71.

(3) *Sancara*, p. 160-62.

(4) Texte lithogr. et trad. franç. dans la collection des Oupanichads restée incomplète (Paris, 1837). — Texte publié à la suite du *Vrihad-Aranyaka* (Bonn, 1844).

(5) *Kathaka*, ch. IV, sl. 12-13. ch. VI, sl. 5, 8, 17 (Texte, ed. Poley, p. 108, p. 110-11).

tient au milieu du cœur (*âtmani*), comme maître du passé et de l'avenir; c'est pourquoi il est préservé de toute crainte.... Haut comme le pouce, l'esprit incorporé est comme une lumière pure de toute fumée; maître du passé et de l'avenir, il est aujourd'hui et il sera demain. »

« L'esprit suprême apparaît dans l'âme humaine comme dans un miroir.... Il est plus haut placé que la nature invisible; il pénètre partout; il n'a pas de signe. L'homme qui l'a reconnu est libre et entre dans l'immortalité...... Haut comme le pouce, l'esprit incorporé se tient sans cesse au centre de l'âme (*antar-âtmâ*), dans le cœur des hommes (*djanânâm Hrĭdayê*) : que l'homme le fasse sortir de son propre corps..... qu'il le sache pur et immortel! »

Le commencement du chapitre VIII[e] de la *Chhandôgya Oupanischad* contient une belle description de l'esprit intérieur comme d'un sanctuaire (1) :

« Dans ce corps, séjour de Brahma (*Brahma-pura*) est un petit lotus (*Daharam puNDarîkam*), demeure dans laquelle est une petite cavité qui est l'éther (*daharo—antar-âkâças*) ; ce qui s'y trouve, on doit le chercher et parvenir à le connaître. » Que quelqu'un pose une question à ce sujet, il faut lui répondre : « Autant est grand cet éther (l'air extérieur), autant est grand l'éther au milieu du cœur : en lui ont été placées à-la-fois ces deux choses, le ciel et la terre, et de même, tous les deux, le feu et le vent, le soleil et la lune, la foudre et les constellations; en lui a été placé tout ce qui est ici *en* son *domaine*, et tout ce qui n'y est pas. — Qu'on lui objecte : mais, si tout est rassemblé dans ce séjour de Brahma, tous les êtres et aussi tous les désirs, qu'en resterait-il, quand la vieillesse viendrait à l'atteindre et à le détruire? Alors qu'il réponde : Il ne vieillit point par la vieillesse *corporelle*, et il n'est point frappé par la mort; ce séjour de Brahma est vérité; en lui sont placés tous les désirs; c'est l'âme (*âtmâ*), libre de péché, de vieillesse, de mort, de douleurs, de faim et de soif (l'âme), vraie dans ses désirs, vraie dans ses volontés. »

(1) *Sancara*, p. 161. Voy. l'*Oupnékhat*, t. I, p. 79.

Ces passages et d'autres du même genre nous font assister aux discussions et aux raisonnemens des anciennes écoles de l'Inde; ils attestent la naissance précoce du panthéisme philosophique parmi les penseurs qui édifiaient la théologie liée désormais à l'existence de la religion de Brahma (1) ; car c'est dans un sens panthéistique que les Oupanischads affirment à l'aide d'images variées et de comparaisons fort étendues que Dieu demeure dans le cœur de l'homme, et s'il est dit que l'esprit n'est pas plus haut que le pouce, c'est afin de figurer la petitesse du cœur qui en serait le siége, le réceptacle principal, dans la personne humaine (2). Cependant, à travers les développemens que la philosophie spéculative a donnés à quelques idées qui ont passé dans la plupart des livres de science religieuse, on distingue, sans peine, certaines notions qui ont incontestablement une haute antiquité dans l'histoire intellectuelle des Hindous; on entrevoit avec quels efforts les sages qui tenaient, sans doute de la tradition orale des tribus indiennes, une conception plus juste et plus pure de la spiritualité ont représenté aux masses le principe intelligent sous l'enveloppe matérielle d'images qui parlassent directement aux sens.

C'est ainsi que fut employée dans le style de Védas l'image grossière d'un corps très petit, de la hauteur d'un pouce, pour désigner la substance pensante, échappant à la perception sensible. Le symbole a été pris à la lettre et conçu matériellement dans la suite des temps; si les philosophes l'ont retenu avec la valeur d'une allégorie, le peuple en a fait une croyance, et c'est pourquoi l'on voit, par exemple dans un épisode du *Mahâ-*

(1) Le panthéisme est enseigné explicitement dans l'*Aitaréya Aranyaka*, Oupanischad du Rig (Liv. II, § VI), où tous les attributs de l'âme sont appelés des noms variés de la conception et où l'âme elle-même (*âtman*), consistant dans la faculté de conception est dite Brahmâ, Indrà, Pradjâpati : l'intelligence est enfin appelée le grand Un (Colebrooke, *Miss. Ess.*, I, p. 51-52.—Traduction de Pauthier, p. 320).

(2) Les chantres de l'âge homérique ont placé le siége de l'âme tantôt dans le sang, tantôt dans le souffle; ils y faisaient résider même le principe de la pensée et du sentiment.



bhârata qu'a popularisé la traduction de M. Pauthier (1), le dieu de la mort, Yama, faire sortir du corps du jeune héros, Satyavân, un esprit ou corpuscule de la grosseur d'un pouce, pour le transporter lié avec une corde dans son royaume inférieur.

Les partisans du *Sâmkhya* ont expliqué cette donnée fort ancienne comme une figure; en rapportant, sur l'autorité de la tradition védique (2), un texte qui représente Yama extrayant par la force le *pouroucha* de la mesure d'un pouce (*anguschtha-mâtra*), un commentateur de leur école, fait observer que la mesure d'un pouce dénote purement la petitesse, et que, comme l'extraction de l'âme est chose impossible, il faut entendre par *pouroucha* un corps subtil (*sûkschma-çarîra*), qui repose dans le corps grossier (3).

Malgré ce matérialisme d'images qui semble consacré par le Véda, on ne peut nier que la croyance à la spiritualité de l'âme n'ait triomphé des tendances sensuelles du culte idolâtrique; la foi à l'immortalité, foi vivante dans les hymnes, comme nous l'avons montré au chapitre III, est une preuve d'une valeur tout affirmative. L'idéalisme des écoles semble avoir porté un coup plus terrible à la vérité que les aberrations de l'esprit des masses subjugué par l'adoration de la nature.

N° 7 (Page 233).

Des matériaux pouvant servir à l'histoire généalogique d'une race Hindoue fondée par Agni.

Des sources sanscrites d'âge fort différent fourniront peut-

(1) *Sâvitrî*, Paris, 1844, chez Curmer.—Texte sanscrit, ed. Bopp, ch. IV, dist. 16, p. 26 (Berlin, 1829). *Mah. Bh.* Liv. III, Lect. CCXCVI^e^, d. 16763 (ed. Calc., I. I, p. 806): *Tatas Satyavatas Kâyât pâça-baddham vaçam gatam | Añguschtha-mâtram puruscham niçtchakarscha Yamo balât.* ||

(2) *Agamaç-tchâtra bhavati.* — Le texte invoqué n'est autre que la seconde partie du çloka épique cité dans les lignes précédentes.

(3) Glose de Vâchespati citée par M. Wilson dans son commentaire sur les *Sânkhya-Kârikâs* (Oxford, 1837, p. 135).

être le moyen de reconstruire la généalogie complète d'une race qui prétendait remonter jusqu'à Agni, son antique fondateur. Nous ne possédons point la connaissance d'un assez grand nombre de ces sources, en ce moment la plupart inédites, pour aborder ce sujet curieux, ne fût-ce même que sous la forme d'une esquisse historique; mais il nous a paru utile de rapporter ici certaines données qui sont faites pour éveiller l'attention des savans et l'attirer sur ce problème de mythologie et d'antiquités.

Que le nom d'Agni soit un nom humain appliqué à une grande divinité, ou qu'il soit le nom d'un Dieu donné par fierté nationale à l'ancêtre unique d'une race illustre et puissante, à un personnage évidemment supposé, il n'en est pas moins moralement certain qu'il a subsisté parmi les descendans des tribus primitives des Hindous une famille qui s'est glorifiée de porter le nom d'Agni en revendiquant le privilége d'une origine divine: ce qui ajoute une valeur considérable à cette donnée, c'est le caractère d'universalité avec lequel elle s'est transmise dans les *PouráNas* et dans les livres du même genre qui ont reproduit, sous des formes modernes et sous l'influence nouvelle d'un esprit mystique, des histoires traditionnelles d'une antiquité incontestable.

Celui qui a donné à la famille entière un titre devenu historique paraît être *Agni-Véçya*, que les récits pourâniques font un des fils ou descendans de Narischyanta. Bien que l'histoire de ce dernier ne nous soit pas encore connue sous son vrai jour, d'après des documens de la date réputée la plus ancienne, nous sommes en droit de le tenir pour un des sages ou patriarches indiens dont le souvenir n'est parvenu à la postérité que mêlé à des fables destinées prétenduement à le rehausser. Tantôt Narischyanta est fils d'un maître du monde, nommé Maroutta; tantôt il est donné comme un des fils du Manou Vâivasvata (1). Parmi ses descendans figurent Tchitraséna, Dakscha, Madhvat, Poûrva, Indraséna, Vîtihotra, Satyaçravas, Ourouçravas, Dévadatta, et

(1) *Vishnu Puráṇa*, p. 353; note de M. Wilson, p. 391.—*Harivañça*, x^e Lecture. Trad. de M. Langlois, t. 1, p. 52, 53.

enfin AGNIVÊÇYA, appelé aussi *Djâtoukarna* ou *Djâtoukarnya*, celui « qui a les oreilles de laque rouge ! » Agnivéçya fut réputé une forme d'Agni et le premier père des Brâhmanes, dits *Agnivéçyâs*. Cette tradition est mentionnée expressément dans la section du *Bhâgavata Poûrana* qui renferme l'histoire de la famille de Nārischyanta. M. Ed. Burnouf a bien voulu nous communiquer le texte du passage suivant emprunté au livre IX[e] (chap. XI, str. 21-22 du *Bhâgavata*) :

Tato' gnivéçyo Bhagavân Agnih svayam-abhût Sutah | *Kanîna iti vikhyâto djâtukarnyo mahan-rîschih* || 21 || *Tato brahma-kulam djâtam Agnivéçyâyanam nrîpa.* |

« Alors le bienheureux Agnivéçya devint Agni lui-même; *ce fut* le grand Rîschi Djâtoukarnya surnommé le très petit : de là est sortie, ô prince, la famille de Brâhmanes (dite) *Agnivéçyâyana.* »

Le nom d'*Agnivéçya* nous semble une épithète donnée à quelque sage qui aura contribué à l'extension de culte primitif des Aryas : il aura été nommé en raison de l'entretien des sacrifices et du feu sacré celui « dont Agni est la demeure ». Habitation, domicile, telle est le sens qui est resté, nous semble-t-il, inhérent à tous les mots de même racine, depuis l'antique monosyllabe *viç* (V. plus haut la note sur l'hymne V de Vâmadêva, st. 2. — Liv. III, lect. VII du Rig), jusqu'aux noms sanscrits; *Véça*, *Véçya*, *Véçana*, *Véçman*. Il n'est pas douteux pour nous que la formation d'un nom sacerdotal porté en témoignage de services personnels n'ait entraîné plus tard une hypothèse familière à toute mythologie, l'apparition du Dieu sous la forme humaine du prêtre ou du sage qui a exalté son culte. AGNIVÉÇYA aura donc été considéré comme une des formes sous lesquelles Agni s'est manifesté, tandis que ses descendans auront constitué une famille privilégiée, que le titre d'*Agnivéçyâyana* a distinguée parmi les familles de la caste Brâhmanique. Cette famille (dite) *Brahma-Koula*, dévouée à la religion unitaire de l'Inde, pouvait reporter son origine à un âge très reculé, puisque son chef *Agnivéçya* était nommé dans la série des maîtres d'exégèse grammaticale par les *Pratiça khya-soûtras*, traités relatifs à

l'étude philologique et littéraire des Védas (1). Dans la suite des temps, Agni ne fut plus réputé seulement une manifestation divine dans la personne d'Agnivéçya ; il fut transformé en homme, et placé comme tel au sommet de la généalogie de la race de Brâhmanes dont nous venons de parler.

Nous voyons dans ce fait tous les caractères d'une preuve en faveur de l'opinion que nous avons soutenue dans le VI[e] chapitre de notre travail ; rien ne fut plus commun au sortir de l'âge védique que de prêter une histoire humaine et des apparitions multiples à des dieux qu'on pourrait dire d'institution primitive dans l'Olympe indien ; il advint non moins souvent que l'histoire personnelle d'un homme a été confondue par la tradition et par les poètes avec la légende mythique d'un dieu, et c'est à ce point de vue que nous avons expliqué la relation étroite dans laquelle les hymnes du Véda, placent les noms d'Agni et d'Angiras.

La fiction poétique a multiplié étrangement les vies humaines du dieu Agni : elle en a fait un fils du Mouni Sandila ou de sa fille de Sândilî (2) ; ailleurs elle l'a déclaré fils de Casyapa et d'Aditi ; elle l'a même transformé en fils du patriarche Angiras que d'autres sources ont plutôt identifié avec lui (3). La plupart des *Pourânas* nomment au lieu de Yama Agni, roi des Pitrïs ou des Mânes (4) et ils le transportent ainsi dans un monde dont l'origine humaine n'est jamais dissimulée par les livres Brâhmaniques et dont les habitans reçoivent après les dieux les prières des mortels.

(1) Roth, *zur Gesch. und Liter. des Weda*, p. 65. Le troisième *Prâtiçâkhya* contient aussi le nom d'un maître dit Agnivéçyâyana ; le second cite comme distinct du nom d'Agnivéçya celui de Djâtukarnya, que les Oupanischads associent à d'anciens sages dans l'enseignement des cérémonies liturgiques.

(2) *Harivañça*, trad. fr., t. I, p. 86. t. II, p. 462.

(3) Le *Vâyu Purâna* cité par M. Wilson. *Vishnu Pur.*, p. 83.

(4) V. la note de M. Wilson, ibid., p. 153.

N° 8 (Page 243).

Destinée et transformations du mythe des Angirasides dans les poëmes religieux de l'Inde, postérieurs aux Védas.

Le lecteur se souviendra que nous avons interrogé, d'abord les chants de la poésie sacrée, puis les traités de théologie spéculative qui répondent à l'avénement d'une science sacerdotale, pour découvrir ce que la tradition peut nous apprendre sur l'histoire mythique des Angirasides, que nous avions à considérer surtout comme les ancêtres et les proches des Rïbhavas : les traces de vérité historique que nous avons pu découvrir dans les premières œuvres du génie brâhmanique ne sont point encore entièrement effacées dans les épopées et dans les poëmes légendaires qui appartiennent à l'âge mûr et à la vieillesse des religions indiennes : ce sont ces traces que nous avons dessein de signaler dans les pages suivantes pour faire juger à-la-fois de l'antiquité du mythe et de la persévérance avec laquelle l'Inde a sans cesse reproduit les objets anciens de sa croyance même en les transformant quelquefois avec des circonstances bizarres dans les œuvres de la poésie et des arts.

Le Brâhmanisme, à peine constitué, revendiqua comme siens la plupart des patriarches, des sages, des poètes et des législateurs qui avaient paru au premier âge de la civilisation arienne : il choisit parmi eux, tantôt sept, tantôt dix *Rïschis*, qu'il déclara fils de BRAHMA, de l'Éternel existant par lui-même (*Svayambhoû*), et qu'il établit auteurs et conservateurs de la création universelle. C'est à ce titre que reparaît Angiras dans les récits cosmogoniques et théogoniques de la littérature sacerdotale ; au lieu d'être associé à la divinité d'Agni, ou même, comme on l'a vu, proclamé père d'Agni, il est un des grands Rïschis (*Maharschi*), il est un saint engendré par Brahmâ lui-même, et il a été fait par lui Maître des créatures (*Pradjâpati*).

Il n'est point superflu, avant d'aller plus loin, de citer brièvement les sources indiennes qui viennent à l'appui de cette conception nouvelle d'Angiras et des sages non moins anciens, telle qu'elle pouvait convenir à l'édification d'un vaste système de

polythéisme. Dans l'*Amara-Kocha* (1), Angiras est compris parmi les sept Rĭschis (*Saptarschayas*) qui sont dits les étoiles principales de la grande Ourse. Le *Mahâbhârata* le compte parmi les sept fils de l'Éternel, semblables à lui (2); le *Hari-vaNça*, appendice de la grande épopée indienne, met de même Angiras au nombre des sept fils de Brahmâ (3) :

Marîtchir-Atrir-Bhagavân-Angirâh Pulahah Kratuh |
Pulastyaç-tcha Vaçischthaç-tcha saptaîté BrahmaNah sutâh ||

D'après le calcul du poème mythologique, Angiras appartiendrait comme Rĭschi à la période du premier Manou dit Svâyambhouva, qui ouvre la succession des quatorze Manous qu'admet ce même poème. Les *Saptarschis* du plus aucien Manvantara sont dits fixés dans la région du Nord, c'est-à-dire, des sages humains, identifiés avec les sept Rĭschis, sont devenus les points lumineux d'une constellation de premier ordre.

Le *Bhâgavata PourâNa* place Angiras parmi les dix fils de Brahmâ, souches des familles qui ont peuplé le monde; mais notre Rĭschi avait eu le privilége insigne de sortir de la bouche du créateur, en même temps qu'Atri sortait de l'œil et Marîtchi du cœur de Brahmâ (4). Le même livre est bien plus rapproché du fond vrai de l'histoire indienne, quand il répète la tradition que nous avons empruntée (dans le chapitre VIe) à la lettre des Oupanischads sur la révélation des prières du quatrième Véda par deux sages de la famille des Angirasides (5); c'est au

(1) Liv. I, ch. I, sect. II, sl. 28.— Le glossaire védique cite les *Sapta rĭschayas* dans la cinquième classe des personnages divins à la suite des *Adityâs* (Nigh. v, 3), et donne le terme *Sapta rĭschayas* comme synonyme du nom des rayons (Ibid., I, 5. raçmi).

(2) Liv. XII, lect. 208, v. 7570 (t. III, p. 633, ed. de Calc.).

(3) Lect. VII, v. 413 (l. IV du *Mahâbhâr.*).—Trad. de M. Langlois, t. I, p. 38.—Angiras chante avec les principaux Rĭschis les hymnes du Rig et du Sâman près du char de Brahmâ (Ibid., lect. CCXXXIX, t. II, p. 426).

(4) *Bhâgav. Pur.*, t. I, édit. de M. Eug. Burnouf. Liv. III, lect. XII, sl. 21, 22, sl. 24. Conf. Liv. IV, lect. XXIX, st. 43.

(3) Ibid., liv. I, lect. IV, st. 22.

redoutable solitaire Soumanton qu'est attribuée l'intelligence complète des formules d'Atharvan et d'Angiras.

Le *Vischnou Pourâna* admet neuf Brahmas ou Brahmarschis créés par l'Éternel, et mentionnés, dit le texte, dans les écrits pourâniques (1) ; malgré la différence du nombre et la diversité des noms des Rischis dans l'énumération que ces écrits renferment, on peut constater facilement que le nom d'Angiras est cité sans exception par toutes les sources : ce nom ne manque pas non plus dans la loi de Manou parmi ceux des dix Maharchis qu'a produits Brahmâ pour achever l'œuvre de la création (2).

D'une part, l'enseignement religieux déposé par la caste supérieure dans d'immenses poèmes nous représente Angiras et les grands Rischis créés par Brahmâ semblables à lui-même, issus de son intelligence, nés d'une méditation profonde : ce sont « des esprits revêtus de corps, mais produits par la personne de la divinité sachant tout. » D'autre part, au témoignage du *Vâyou Pourâna* (3), ces Rischis par excellence seraient sortis des flammes d'un sacrifice offert par Brahmâ; ce qui n'est autre chose qu'une manière allégorique d'exprimer, si on les considère à certain degré comme des personnes réelles, leur origine probable tirée par la mythologie du Rituel brâhmanique, dont ils ont été les anciens instituteurs et les premiers observateurs. Cette donnée due à l'un des *Pourânas* offre une assez grande conformité avec l'idée antique de l'institution des sacrifices, telle qu'elle est exposée dans des textes sacrés appartenant aux deux parties du Yadjour-Véda (4) : Angiras est une des formes sous lesquelles sont personnifiées les respirations de Brahmâ, ou, comme le disent les textes, les cent et un dieux agens de la création : la formation de l'univers étant représentée par un sacrifice, c'est à

(1) *Vischnu Pur.*, liv. I, ch. VII, trad. de Wilson, p. 49-50. L'illustre maître passe en revue dans une note détaillée les variantes que présentent les poèmes brâhmaniques dans la liste des *Pradjâpatis*, *Brahmapoutras* ou *Brahmarschis*.

(2) *Manu-samhitâ*, liv. I, st. 35.

(3) Dans la note citée p. 50, M. Wilson allègue sur ce point l'autorité d'un *Pourâna* très important, mais encore inédit.

(4) Colebrooke, on the Vedas, *Misc. Ess.*, I, p. 35. — Trad. fr. p. 317.

l'imitation de ce type primordial que les sept sages, Marîtchi et les autres grands Rîschis, ont institué les sacrifices de la terre. Tout concorde évidemment dans ces documens d'âges divers à nous montrer Angiras et les siens revêtus du caractère de sacrificateurs et de fondateurs de rits nouveaux : c'est ce même caractère sacerdotal que nous avons voulu mettre en relief dans le mythe des Rïbhavas envisagé d'abord sous son côté historique.

Si maintenant nous poursuivons ce même genre de recherches en vue de mieux connaître tous les aspects que donne à la conception d'un fait unique le travail incessant du paganisme des Hindous, nous apercevons à travers les voiles d'allégories étudiées le fondement le plus ancien, la notion historique du rôle personnel des Angirasides. Alors même que l'exagération du sens mythologique apporte le désordre dans les événemens qui composaient le récit primitif, il n'est pas impossible de remonter à la nature véritable des actes qu'il a prêtés aux personnages dont l'individualité est en apparence confondue avec celle de personnages fictifs ou bien entièrement inconnus. C'est ainsi que, quand on lit le nom d'Angiras parmi ceux des fils excellens d'Agnéyî, épouse d'Oûrou, l'un des dix enfans du Manou Tchâkschouscha (1), on devine l'intention qu'a eue le poète légendaire en faisant redescendre jusqu'à la période du sixième Manou le sage placé ailleurs glorieusement dans la période du premier, celle de perpétuer l'existence d'Angiras, et cela, en la rattachant ici encore par sa mère Agnéyî à la stabilité du culte institué naguère sous les auspices du dieu du Feu. Il nous semble inutile de supposer un second personnage qui porterait un nom identique à celui du Rîschi.

Le second des grands Pourânas, le *VischNou*, va nous montrer comment l'antique histoire d'Angiras a été transformée au gré

(1) *Vishnu Pur.*, liv. I, ch. XII, p. 98. *Harivança*, lect. II, l. I, p. 9. — Il n'est pas moins curieux de voir un personnage nommé *Anga* donné pour frère à Angiras dans le même endroit; cet Anga dont le nom est rapproché naturellement de ceux d'Angir et d'Angiras appartiendrait à la famille d'Atri, d'après le *Padma Purâna* (Ibid., p. 99, note).

des poètes en une suite d'allégories morales qui tenaient lieu des noms traditionnels, mais qui figuraient avec un grand sens le développement successif des institutions liturgiques dans l'ancienne religion de l'Inde ; sous ce rapport, de telles allégories viennent puissamment confirmer ce qu'il y a de faits précis dans les textes de la poésie sacrée sur l'action et les mérites de la famille d'Angiras. N'est-ce point en témoignage des facultés liées à l'inspiration poétique que la légende nouvelle nous montre le Rĭschi Angiras épousant *Smrĭti*, la Mémoire, l'une des vingt-quatre filles du patriarche Dakscha ? Et n'étend-elle pas le même système de personnification allégorique à l'accomplissement des sacrifices (1), en représentant le Feu, Agni, épousant *Svâhâ*, l'Offrande, et les Pitrĭs, *Svadhâ*, l'Oblation ? Tandis que le même Pourâna ne fait que mentionner le mariage d'Angiras avec deux des soixante filles du même sage, Dakscha, le *Bhâgavata* nomme les deux femmes d'Angiras *Satî*, la Fidélité, et *Svadhâ*, l'Oblation (2). Les enfans issus de ce saint personnage ne sont autres que les excellentes stances ou *Rĭtchs* dites *Pratyañgirasas*, de même que les armes divines des Dévas forment la postérité de Krĭçâçva qui avait épousé deux autres filles de Dakscha : ces vers sacrés assignés au sage Angiras étaient au nombre de vingt-cinq, et, honorés par les Brahmarschis (3), ils étaient adressés aux divinités présidant au sacrifice. Évidemment, ces fictions n'ont eu d'autre but que de donner une couleur symbolique à des actes religieux, d'exposer sous un jour mystérieux la naissance des chants destinés aux cérémonies que le Brâhmanisme avait intérêt à reporter jusqu'à l'âge des Rĭschis.

Mais voyons la pensée des croyans hindous se jouer encore dans un autre cercle d'allégories appliquées au même nom : cette fois, ce sont des allusions à la science astronomique que

(1) *Vishnu Pur.*, liv. I, chap. VII, p. 54.

(2) Ibid., liv. I, ch. XV, p. 119, et p. 123 (notes).—Le *Bhâgavata* fait de ces deux femmes les mères des Pitrĭs et de l'Atharva-Véda ; relativement à l'origine de ce livre, il n'est que l'écho de la tradition sur laquelle nous avons insisté au VIIe chapitre.

(3) *Harivañça*, lect. III, dist. 144 et 180 (p. 451, ed. Calcutta).—Trad. de M. Langlois, t. I, p. 15 et 18.

pratiquaient de temps immémorial les membres du sacerdoce indien pour régler l'ordre et la célébration des sacrifices. Le *Bhâgavata*, énumérant la postérité de Dakscha dans le premier Manvantara (1), donne pour épouse au sage Atharvan, *Tchitti*, la Réflexion, dont il eut pour fils Dadhyach à la tête de cheval, ferme observateur de ses devoirs; d'après le même chapitre, Angiras avait reçu pour femme *Çraddhâ*, la Foi, qui lui donna quatre filles (2), nommées *Sinîvâlî* (le jour où la lune est visible), *Kouhoû* (le jour où elle disparaît), *Râkâ* (le jour de la pleine lune), et *Anoumati* (le jour où elle est pleine à un doigt près).

Les innovations qu'avait introduites Angiras dans les rites religieux ont porté les rédacteurs des livres brâhmaniques à lui attribuer également l'institution d'une partie des cérémonies funèbres : nous n'oserions conjecturer que le nom de *Çraddhâ*, donné à l'une de ses femmes, ait eu quelque connexion dans l'esprit des poètes avec le nom de la cérémonie légale dite *çrâddha* (mot neutre qui dérive du premier). Toujours est-il vrai que la loi religieuse a reconnu le Rĭschi Angiras, comme tige d'une classe d'êtres comprise dans le monde des Mânes, et appelée en cette qualité à des honneurs divins : les *Havischmats* qui étaient réputés les ancêtres des Kschattriyas ou des guerriers, n'étaient autres que les fils et les descendans plus éloignés d'Angiras; leur part de glorification dans la région supra-terrestre où les a élevés leur vertu, c'est la jouissance de l'oblation (*havis*) qui consiste surtout en beurre clarifié (3). Nous ne pouvons oublier que c'est le lieu de faire observer avec quelle vérité historique il est dit dans le même livre de Manou que des Saints ou des *Rĭschis*

(1) Liv. IV, ch. I, dist. 42 et 34 (t. II, édit. de M. Burnouf). — Conf. *Vishnu Pur.*, p. 55, note.

(2) Dans un Manvantara postérieur, la même *Çraddhâ* eut deux fils célèbres, Outathya qui fut Bhagavat lui-même, et Vrĭhaspati, le plus versé dans le Véda (Ibid., dist. 35).

(3) *Manu-Samhitâ*, Liv. III, dist. 197-98. — On lit dans la glose de Coulloûca Bhatta : *havir-budja éva havischmantau Añgirasau putrâu* (Ed. Calc., 1830, t. I, p. 158).

sont nés les *Pitrîs* (1) : c'est l'expression rigoureuse de ce fait bien acquis par la lecture du Véda, que la postérité des anciens sages a formé aux yeux des sectateurs de la religion brâhmanique un monde de bienheureux qui n'ont à envier aux dieux anciens et nouveaux que la priorité dans les hommages du monde des mortels.

Veut-on suivre dans les fables si amplifiées des légendes les plus modernes le mode d'action prêté à la famille des Angirasides, on est ramené sans cesse à la tradition védique par le caractère sacerdotal qui les distingue d'autres agens ou d'autres héros mis en scène par la poésie. C'est de Nâbhânédischta, le fils déshérité de l'antique Manou, qu'ils tiennent la connaissance véritable du sacrifice et la possession du ciel (2) : c'est là le trait prédominant et ineffaçable de leur destinée, ainsi que de leur action personnelle. Non-seulement les généalogies des Pourânas ont retenu le souvenir d'une anecdote accréditée par le Véda, tout en défigurant le nom de la personne sous la forme *Nabhâga* (sans héritage), comme pour traduire à la lettre et résumer son histoire ; mais encore, elles ont rattaché la vie des Angirasides à la descendance de Nabhâga, fils du Manou Vaîvasvata, et en particulier à l'existence de Rathînara : « Kschattriyas de naissance, les chefs de la famille de Rathînara ont été appelés *Angirasas* (ou fils d'Angiras), et ils ont été Brâhmanes aussi bien que Kschattriyas. » En rapportant ce distique qui est inséré dans le *Vâyou* comme dans le *Vischnou Pourâna* (3), M. Wilson fait observer l'exemple qu'il fournit de la réunion de qualités différentes dans des hommes de la haute antiquité; plusieurs per-

(1) Ibid., dist. 201. La glose de Coullouca n'est pas moins explicite : *Rischibhyô Marîtchyâdibhya ukta-kraména pitarô djâtâu* (t. 1, p. 159).

(2) Nous avons déjà fait usage dans le second chapitre des renseignemens que donne l'*Aitaréya Brâhmana* sur l'histoire si curieuse de Nâbhânédischta ; nous ajoutons qu'il vint au secours des Angirasas, en leur communiquant deux hymnes, dans leurs longs efforts pour acquérir le ciel, et qu'ils l'obtinrent en réalité, le sixième jour. Le récit du *Brâhmana* est analysé par M. Lassen d'après l'original dans la note 4 (p. 520) de ses *Antiquités Indiennes*, t. 1.

(3) *Vish. Pur.*, liv. IV, ch. II, p. 358-59, et les notes.

sonnages, devenus Brâhmanes par leur profession et par leurs services, ont pu être considérés comme *Angirasas*, c'est-à-dire, comme sectateurs ou descendans du sage Angiras qui doit avoir fondé une école de prêtres-guerriers. Il nous semble que, si la fable a multiplié le nombre des personnages portant ce nom patronymique, il faut reconnaître dans de telles circonstances l'extension universelle donnée dans l'Inde à l'histoire mythique des véritables Angirasides. C'est sans doute dans le même sens que le *Linga* et le *Vâyou Pourâna* nomment les Hâritas, comme des sectateurs ou des fils d'Angiras, qui sont Brâhmanes avec la qualité de Kschattriyas (1).

N° 9 (Page 296).

Des formules appelées DHÂYYÂS *dans les plus anciens textes sanscrits.*

Le nom féminin *dhâyyâ* a désigné fort anciennement sans doute la prière récitée pour exciter le feu du sacrifice en mettant le bois sur les bûchers formés aux trois places (*Kunda*, *Kundâni*) consacrées de l'autel (2). On lit dans le Dictionnaire de Wilson (ed. 1832, s. v.) : « A prayer for exciting fire, upon the addition of fuel. » L'*Amara-Kócha* joint dans une même signification les deux termes *dhâyyâ* et *sâmidhênî* que renferme le verss uivant (3) :

Rik sâmidhênî dhâyyâ tcha yâ syâd-Agnisamindhanê.

(1) M. Wilson rapproche les formules usitées dans ces deux Pourânas (*añgirasau pakschê—añgirasau putrâu*) du terme qu'emploie le Vischnou : *Angirasa Hâritas*, en désignant les descendans de Harita, fils d'Ambarîscha (Ibid , ch. III, p. 369-70, note).

(2) Au centre et aux deux extrémités de la *Yadjna Védi* (voir la figure dans la préface de Stevenson, *Transl. of the Sâma-Véda*, p. XIII); les trois foyers plus élevés que le reste de l'autel sont distingués par les noms de *Gârhapatya*, *Dakschinâgni* et *Ahavanîya* (*Amara-Kócha*, liv. II, ch. VII, d. 19. Voir l'explication marginale, p. 166, ed. Loiseleur.—Comp. Lois de Manou, liv. II, d. 231).

(3) Ibid., ch. VII, dist. 21.

Nous ne savons si le mot *dhâyyâ* peut être rapporté à la racine DHÎ (cl. 4), contenir, par une dérivation irrégulière, ainsi que le propose M. Wilson (*Sanscrit Dictionn.*); il serait rapporté avec autant de raison à la racine DHI (cl. 6), qui a le même sens (*dhâraNé*) et qui affecte également des formes spéciales dans la conjugaison. Essayons d'interpréter de cette manière les formules suivantes extraites de l'*Aitaréya BrâhmaNa* et relatives à l'origine des prières dites *dhâyyâs* (1) :

Dhâyyâ çaNsati : dhâyyâbhir-vâi Pradjâpatir-imân lókân adhayad yam-yam kâmam-akâmayata tathaivaitat : yadjamâno dhâyyâbhir-évémân lókân dhayati yam-yam kâmam kâmayaté ya évam véda yad-éva dhâyyâH : yatra yatra vai dévâ yadjnasya tchhidram niradjânaNs-tad-dhâyyâbhir-apidadhus tad-dhâyyânâm dhâyyatvam-atchhidréNa hâsya yadjNénéschTam bhavati.

« L'auteur parle des *dhâyyâs :* c'est par les *dhâyyâs* que PRADJÂPATI a soutenu ces mondes (2); selon tout désir qu'il a conçu, il a été fait ainsi : le sacrificateur aussi soutient ces mondes par les *dhâyyâs*, [et il est fait] selon tout désir qu'a conçu celui qui sait ce que sont les *dhâyyâs.* Partout où les Dévas ont découvert une infraction du sacrifice (3), ils la réparent par les *dhâyyâs :* c'est là la qualité essentielle des *dhâyyâs;* or, pour l'homme [qui sacrifie], la chose désirée est obtenue au moyen du sacrifice intact. »

Il nous semble que l'auteur du *BrâhmaNa* a cherché ici l'étymologie artificielle du mot dans la signification du radical DHÂ

(1) *Pañtchikâ* III, *KhaNDa* XVII. — Ms. de Paris, D. n° 197, fol. 16.

(2) Cette donnée mythologique est l'explication des mots : *été dhâyyé pradjâpatyé* que contient le passage du même *Brâhmana* (III, 30) concernant la résistance des Dévas vaincue par l'intervention de Pradjâpati.

(3) Les Râkschasas, ennemis des cérémonies sacrées, étaient réputées épier la moindre faute, le moindre vice (*tchhidra*) dans le sacrifice, afin d'en détruire le mérite. *Râmâyana*, liv. I, ch. XI, d. 16, ed. Schlegel. d. 21, ed. Gorresio : *Tchhidram hi mrigayantô [illegible] yadjnaghnâ brahmarâkschasân.* Cfr. ibid., dist. 18.

(préf. *api* — litt. fermer, clore) qui figure dans la formule relative à la perfection du sacrifice. Mais, la racine DHI qui n'est peut-être qu'une forme affaiblie du rad. DHÂ, fournirait une dérivation plus directe suivant laquelle le mot *dhâyyâ* caractériserait, dans la langue religieuse, les courtes prières dont l'efficacité soutient les êtres et répare les défauts du sacrifice, toutes les fois qu'on s'en sert à l'exemple de *Pradjâpati*. Il n'est pas besoin de prouver que cette valeur du nom des *dhâyyâs* répond complétement au pouvoir supposé des prières liturgiques dans la pratique des cultes indiens.

N° 10 (Page 330).

Des personnages nommés Rĭbhou et Soudhanvan dans les Pourânas.

Dans les histoires mythologiques du *Bhâgavata* et du *Vischnou Pourâna* est comprise la légende d'un personnage qui est appelé RĬBHOU, mais qui n'appartient sous aucun rapport à la famille des Angirasides, ni au groupe védique des Rĭbhavas.

Rĭbhou qui est fils du Brahmâ suprême eut par nature un caractère saint joint à une science parfaite; il fut chargé de communiquer cette science supérieure à un disciple, Nidâgha, fils de Poulastya. Quand il retrouva, après plusieurs milliers d'années, son pupille devenu prince, il le confirma dans la doctrine de l'unité ou de l'unification qu'il lui avait enseignée autrefois. Un des interlocuteurs qui interviennent dans les entretiens philosophiques du *Vischnou Pourâna*, Parâçara, petit-fils de Vasischtha, raconte les visites faites à plusieurs reprises par Rĭbhou à son pupille pour lui ouvrir pleinement les yeux à la vérité touchant la vaine distinction des existences (1). Le *Bhâgavata* place Rĭbhou dans la même condition en le comptant parmi les enfans de Brahmâ

(1) *Vishn. P.*, liv. II, ch. XV et XVI (p. 254 et suiv.). Voir la note de M. Wilson sur la création dite *Caûmara*, à cause des jeunes hommes, restés purs et innocens, les cinq *Coumâras*, Sanatcoumâra, Sananda, Sanaca, Sanâtana et Rĭbhou (ibid., p. 38).

dans les listes des êtres de la création secondaire au milieu des sages et des personnifications allégoriques (1).

Le nom de SOUDHANVAN (armé d'un bon arc ou habile à manier l'arc) est encore plus fréquent dans les sources de l'âge de Pourânas; il est donné à une foule de personnages qui ont été transportés de l'histoire réelle de quelques royaumes indiens dans l'histoire héroïque et fabuleuse des races royales d'origine divine. N'est-il pas, en effet, un de ces nombreux appellatifs suffisant à caractériser les membres des classes guerrières par le seul nom des armes à l'aide desquelles ils montraient leur habileté et leur bravoure? L'arc n'était-il point chez la plupart des Orientaux le symbole de la puissance, un des signes allégoriques de la domination? Le *VischNOU POURÂNA*, en donnant la généalogie des rois de Mithilâ, place un prince nommé Soudhanvan, fils de Sâsvata, parmi les descendans en ligne directe de Couçadhvadja, qu'il fait frère de Sîradhvadja, tandis que le *Bhâgavata* en fait un fils de celui-ci, qui ne serait autre que le second Djanaca, père de Sitâ, la célèbre héroïne du Râmâyana (2). Le premier de ces deux Pourânas nomme Soudhanvan au nombre des petits-fils de Soudhanous (3), qui était lui-même un des fils de l'illustre Courou (d'où la contrée sainte, le *Couroukschêtra*, a pris son nom); mais, d'après le *HarivaNsa* (4), les deux frères Soudhanvan et Soudhanous étaient les plus âgés des quatre fils de Couron et, en cette qualité, on peut leur accorder un haut rang d'ancienneté parmi les ancêtres de la race si puissante des Coûravas. Deux princes du nom de Soudhanvan, le premier, père de Tridhanvan, le second, père de Nala, sont cités parmi les rois d'Ayôdhyâ dans l'histoire des souverains de la dynastie solaire (5); d'autre part, un des anciens représentans de la race

(1) *Bhâg. Pur.*, liv. IV, ch. VIII, d. 1. Liv. VI, ch. XV, d. 12. Dans le second passage, le nom de *Ribhou* est suivi de celui d'*Añgiras*.

(2) *Vish. P.*, liv. IV, ch. V (p. 390, notes).

(3) Ibid., liv. IV, ch. XIX (p. 455).

(4) Lect. XXXII, Hist. de la famille de Courou (trad. de M. Langlois, t. I, p. 150).—Texte, ed. Calc., v. 1801 (t. IV, p. 506).

(5) *Harivañça*, lect. XII et XV (trad. t. I, p. 62 et 72). Ces rois seraient

de Poûrou, appelé Soudhanvan, est mis au nombre des premiers rois de la dynastie lunaire (1). Enfin c'est Soudhanvan, fils du patriarche ou Pradjâpati Vaîrâdja, qui reçut du maître du monde, quand celui-ci eut donné des chefs à tous les êtres, la garde de la région orientale du ciel (2).

comptés, d'après l'énumération des noms royaux dans le poëme, comme le vingt-troisième et le soixante-septième des Râdjas de l'ancienne Oude.

(1) *Hariv.*, lect. XXXI, trad. I, p. 139.

(2) Ibid., lect. IV, promotion royale (trad., I, p. 26).—Texte, v. 273-74, *pûrvasyâm diçi*, etc. (p. 454).

CHAPITRE IX.

TEXTE SANSCRIT DES HYMNES DU RIG-VÉDA AUX RIBHAVAS, ACCOMPAGNÉ D'EXTRAITS DU BHÂSCHYA OU COMMENTAIRE DE SÂYANA.

HYMNE DE MÉDHÂTITHI.

1er ASCHTAKA, IIe ÂDHYÂYA, 1er VARGA.

अयं देवाय जन्मने स्तोमो विप्रेभिरासया । अकारि रत्नधातमः ॥ १ ॥

ऋभवो हि मनुष्याः सन्तस्तपसा देवत्वं प्राप्ताः। ते चात्र सूक्ते देवताः। तत्सङ्घो जायमानवाचिना जन्मशब्देनैकवचनान्तेनात्र निर्दिश्यते। जन्मने जायमानाय ऋभुसङ्घरूपाय देवाय तत्प्रीत्यर्थं। अयं स्तोमः स्तोत्रविशेषः विप्रेभिर्मेधाविभिर्ऋत्विग्भिरासया स्वकीयेनास्येन अकारि निष्पादितः। कीदृशस्तोमः। रत्नधातमः। अतिशयेन रमणीयमणिमुक्तादिधनप्रदः स्तोत्रेण तुष्टा ऋभवो धनं प्रयच्छन्तीत्यर्थः॥

य इन्द्राय वचोयुजा ततक्षुर्मनसा हरी। शमीभिर्यज्ञमाशत ॥२॥

तक्षन्नासत्याभ्यां परिज्मानं सुखं रथं। तक्षन्धेनुं सबर्दुघां ॥२॥

ये ऋभवः इन्द्रायेन्द्रप्रीत्यर्थं वचोयुजा ताडनादिकं विना वाङ्मात्रेण रथे युज्यमानौ सुशिक्षितौ हरी एतन्नामकावश्वौ मनसा ततक्षुः सम्पादितवन्तः। ऋभूणां सत्यसङ्कल्पत्वात् तत्सङ्कल्पमात्रेणेन्द्रस्याश्वौ सम्पन्नावित्यर्थः। ते शमीभिः ग्रहचमसादिनिष्पादनरूपैः कर्मभिः यज्ञमस्मदीयमाशत व्याप्नुवन्तःअपः अप्न इत्यादिषु षट्विंशतिसंख्याकेषु कर्मनामसु शमी शिमीतिपठितं। शमीभिः शामयन्ति पापानीति शम्यः कर्माणि ॥२॥

नासत्याभ्यां अश्विदेवप्रीत्यर्थं रथं — कञ्चिद्रथमतक्षन्। तक्षणेन सम्पादितवन्तः। कीदृशं। परिज्मानं परितो गन्तारं सुखं उपर्युपवेशने सुखकरं। किं च। धेनुं काञ्चिद् — धातूनामनेकार्थत्वात्तक्षतिरत्र सम्पादनवाची। कीदृशी। धेनुं सबर्दुघां सबरः क्षीरस्य दोग्ध्री। नासत्याभ्यां न विद्यते सत्यं ययोस्तावसत्यौ न असत्यौ नासत्यौ। सबः यतो दोग्धीति सबर्दुघा दुहः कप्घश्चेति कप्सबरिति रेफान्तं प्रातिपदिकं। क्षीरवाचीति सम्प्रदाय विदः ॥३॥

युवाना पितरा पुनः सत्यमन्त्रा ऋजूयवः। ऋभवो
विष्ट्यक्रत ॥४॥
सं वो मदासो अग्मतेन्द्रेण च मरुत्वता। आदित्ये
भिश्च राजभिः ॥५॥

पितरौ स्वकीयौ मातापितरौ पूर्वं वृद्धावपि पुनर्युवाना तरुणावक्रत कृतवन्तः। कीदृशाः। सत्यमन्त्राः अवितथ-मन्त्रसामर्थ्योपेताः पुरश्चरणाद्यनुष्ठानेन सिद्धमन्त्रत्वाद्यद्य-त्फलमुद्दिश्य मन्त्राः प्रयुज्यन्ते। तत्फलं तथैव सम्पद्यते। तस्माज्जीर्णयोः पित्रोर्युवत्वं सम्पादयितुं समर्था इत्यर्थः। ऋजूयवः ऋजूनात्मान इच्छन्तः छलरहिता इत्यर्थः। अत एवैतेषामनुष्ठिता मन्त्राः सिध्यन्ति। विष्टी विष्ट्यौ व्याप्ति-युक्ताः सर्वेषु कार्येष्वेतदीयस्य मन्त्रसामर्थ्यस्याप्रतिघातोऽत्र व्याप्तिरुच्यते। ऋभुशब्दं यास्क एवं निर्वक्ति° ॥४॥
हे ऋभवो युष्माकं सम्बन्धिनो मदासो मदहेतवः सोमाः इन्द्रेण आदित्येभिरादित्यैश्च समग्मत सङ्गताः। ऋभूणामि-न्द्रादित्यैःसह सोमपानं तृतीयसवनेऽस्ति। अत एवावाह्-ननिगद आश्वलायनेनैवं पठितः। इन्द्रमादित्यवन्तमृभुमन्तं विभुमन्तं वाजवन्तं बृहस्पतिमन्तं विश्वदेव्यावन्तमावहेति। कीदृशेनेन्द्रेण मरुत्वता मरुद्भिर्युक्तेन। अत एव मन्त्रान्तर-मेवमाम्नायते। मरुद्भिरिन्द्र सख्यं ते अस्त्विति। कीदृशैरादि-त्येभिः राजभिः दीप्यमानैः° ॥५॥

उत त्यं चमसं नवं त्वष्टुर्देवस्य निष्कृतं। अकर्त
    चतुरः पुनः ॥ ६॥
ते नो रत्नानि धत्तन त्रिरासप्तानि सुन्वते। एक-
    मेकं सुशस्तिभिः ॥ ७॥

उत अपिच त्वष्टुः एतन्नामकस्य देवस्य देवसम्बन्धी तक्षण व्यापारः। नवं नूतनं त्यं चमसं तं सोमधारणक्षमं काष्ठ-पात्रविशेषं। निष्कृतं निःशेषेण सम्पादितं। तक्षणव्यापारकुशलस्य त्वष्टुः शिष्या ऋभवः। तेन निर्मितं। तमेकं चमसं पुनरपि चतुरो ऽकर्त्त चतुर्धा विभक्तांश्च चमसान् कृतवन्तः। एकस्य चतुर्विधत्वकरणरूपो ऽयमर्थो मन्त्रान्तरे ऽपि विस्पष्टः। एकं चमसं चतुरः कृणोतनेति॰ ॥ ६॥
पूर्वास्वृक्षु ये प्रतिपादिता ऋभवस्ते यूयं सुशस्तिभिः शोभनैरस्मदीयशंसनैर्युक्ताः सन्तो नो ऽस्माकं सम्बन्धिने सुन्वते सोमाभिसवं कुर्वते यजमानाय रत्नानि रमणीयानि सुवर्णमणियुक्तादीनि एकमेकं क्रमेण प्रत्येकं धत्तन प्रयच्छत सुवर्णादीनां मध्ये प्रतिद्रव्यं यावदपेक्षितं तावदिति विवक्षया एकमकमित्युक्तं। कीदृशानि रत्नानि त्रिः त्रिवारमावृत्तानि उत्तमानि मध्यमानि अधमानि चेत्येवं रत्नानां त्रिरावृत्तिः। किञ्च सप्तानि सप्तसङ्ख्यानि निष्पन्नवर्गरूपाणि कर्माणि॰। कीदृशानि सप्तानि त्रिः त्रिवारमावृत्तानि अग्न्याधेयं दर्शपूर्णमासादीनां सप्तानां स हविर्यज्ञाना-

अधारयन्त वह्नयो ऽभजन्त सुकृत्यया । भागं देवेषु यज्ञियं ॥ ४ ॥

मेको वर्गः । उपासनहोमो वैश्वदेवमित्यादीनां सप्तानां पाकयज्ञानां वर्गो द्वितीयः अग्निष्टोमो ऽग्निष्टोम इत्यादीनां सप्तानां सोमसंस्थानां वर्गस्तृतीयः ॥ ७ ॥

वह्नयश्चमसादिसाधननिष्पादनेन यज्ञस्य वोढारः ऋभवः अधारयन्त पूर्वमनुष्यत्वेन मरणयोग्या अप्यमृतत्वलाभेन प्राणान् धारयितवन्तः। तथाच मन्त्रान्तरमाम्नायते। मर्त्तासः सन्तो अमृतत्वमानशुरिति। किञ्चैते सुकृत्यया यज्ञसाधनद्रव्यसम्पादनरूपेण शोभनव्यापारेण देवेषु मध्ये स्थित्वा यज्ञियं यज्ञार्हं भागं हविर्लक्षणं अभजन्त सेवितवन्तः। अयमर्थः सौधन्वना यज्ञियं भागमानशेत्यादि* मन्त्रान्तरे विस्पष्टः। ब्राह्मणेष्वृभवो देवेषु तपसा सोमपीथमभ्यजयन्नित्याख्यानं विस्पष्टं** ॥ ८ ॥

* Voir ci-après le *Varga* VII (st. 1) du livre III (lect. IV).

** Cfr. la glose de Sàyana, sur la st. 1 du I[er] *Varga* du livre III (lect. VII).

HYMNES DE COUTSA.

Ier ASCHTAKA, VIIe ADHYÂYA, VARGAS XXIe ET XXIIe (SÛKTA V).

ततं मे अपस्तदु तायते पुनः स्वादिष्ठा धीतिरुच-
थाय शस्यते ।
अयं समुद्र इह विश्वदेव्यः स्वाहाकृतस्य समु तृ-
प्णुत ऋभवः ॥ १ ॥

ततं म इति नवर्चं सूक्तं। कुत्सस्यार्षं ऋभुदेवताकं पञ्चमी-
नवम्यौ त्रिष्टुभौ शिष्टाः सप्त जगत्यः। तथाचानुक्रान्तं॰ ॥
हे ऋभवः मे मया अपः अग्निष्टोमादिरूपं कर्म्म ततं वि-
स्तारितं बहुशः पूर्वमनुष्ठितं तदु तदेव पुनस्तायते विस्तार्यते
अनुष्ठीयत इत्यर्थः। तत्र स्वादिष्ठा स्वादुतमा अतिशयेन
प्रीतिकरी धीतिः स्तुतिश्च उचथाय स्तुत्याय शस्यते पठ्यते।
अपि इहास्मिन् यागे समुद्रः समुन्दनशीलो ऽयं सोमरसः
विश्वदेव्यः सर्वेभ्यो देवेभ्यः पर्याप्तो यथा भवति तथा भवति।
तथा सम्पादितः। तस्य स्वाहाकृतस्य स्वाहाकारेणाग्नौ प्रक्षि-
प्तस्य सोमस्य पानेन समु तृप्णुत सम्यगेव तृप्ता भवत॰॥२॥

आभोगयं प्र यदिच्छन्त ऐतनापाकाः प्राञ्चो मम
    केचिदापयः ।
सौधन्वनासश्चरितस्य भूमनागच्छत सवितुर्दाशुषो
    गृहं ॥ २ ॥
तत्सविता वो ऽमृतत्वमासुवदगोह्यं यच्छ्रवयन्त
    ऐतन ।

अपाकाः परिपक्वाज्ञानाः प्राञ्चः पूर्वकालीनाः ममापयः प्रापकपितरो न दायजामयः केचित् एवम्भूताः आभोगयं उपभोग्यं सोमं इच्छन्तः यद्यदा प्रैतन तपश्चरितुमरण्यं गतवन्तः। ऋभवो हि सुधन्वन आङ्गिरसस्य पुत्राः। तदुक्तं यास्केन। ऋभुर्विभ्वा वाज इति। सुधन्वन आङ्गिरसस्य त्रयः पुत्रा बभूवुरिति। कुत्सो ऽप्याङ्गिरसः। अतस्तेन मदीया ज्ञातय इत्युक्तं। तदानीं चरितस्य समुपार्जितस्यापसः भूमना भूम्ना बहुत्वेन दाशुषः हवींषि दत्तवतः सवितुः सोमाभिषवं कुर्वतो यजमानस्य सम्बन्धि यज्ञगृहं गच्छत। तपसा लब्धसोमाः सन्तः ऋतपाना यूयं गतवन्तः। यद्वा। दाशुषः प्रातःसवनादिष्वग्न्यादिभिरपसादित्येभ्यः ऋतुभ्य सोमपानं दत्तवतः सवितुर्गृहं निवासस्थानं तृतीयसवनाख्यं अगच्छत प्राप्ताः। एतत्सर्वमार्भवं शंसनीयं ॥ २ ॥

हे ऋभवः तदानीं सविता सर्वस्य प्रेरको देवो वो युष्माकं। अमृतत्वं देवत्वं। आसुवत् आभिमुख्येन प्रेरितवान् दत्त-

त्यं चिद्यमसमसुरस्य भक्षणमेकं सन्तमकृणुत चतुर्वयं ॥३॥

विष्ट्वी शमी तरणित्वेन वाघतो मर्तासः सन्तो अमृतत्वमानशुः ।

सौधन्वना ऋभवः सूरचक्षसः संवत्सरे समपृच्यन्त धीतिभिः ॥४॥

वानित्यर्थः। यद्यदा यूयं अगोह्यं गूहितुमशक्यं सर्वैर्दृश्यमानं सवितारं अवयन्तः अपेक्षितं सोमपानं विज्ञापयन्तः सन्तः ऐतन अगच्छत तदानीमिति पूर्वेणान्वयः। यस्मात् यूयं देवैराज्ञापिताः। असुरस्य त्वष्टुः सम्बन्धि निर्मितमित्यर्थः। भक्षणं सोमपानसाधनं त्यं तं चिद्यमसं एकं चित् असहायमेव सन्तं चतुर्वयं चतुर्व्यूहं अकृणुत कृतवन्तः। सृष्ट्यादौ त्वष्ट्रा कृतं चमसं होतृचमसादि मुख्यचमसचतुष्टयरूपेण ऋभवः कृतवन्त इत्यर्थः॥३॥

वाघतः। ऋत्विङ्नामैतत्॥ अत्र च सामर्थ्यात्ततो लक्ष्यन्ते ऋत्विग्भिरुचिता ऋभवः। शमी कर्म नामैतत्। यागदानादीनि कर्म्माणि अन्यान्यपि एकं चमसं चतुरः कृणोतनेत्यादिना देवैरुक्तानि कर्म्माणि तरणित्वेन तरणिरिति क्षिप्रत्वेन शीघ्रेण विष्ट्वी यद्यप्येतत्कर्म्मनाम तथाप्यत्र क्रियापरं व्याप्य कृत्वेत्यर्थः। एवं कर्म्माणि कृत्वा मर्त्तासो मनुष्या अपि सन्तः अमृतत्वं देवत्वमानशुः आनशिरे।

क्षेत्रमिव विममुस्तेजनेन एकं पात्रमृभवो जेह्-
मानं ।
उपस्तुता उपमं नाधमाना अमर्त्येषु श्रव इच्छमा-
नाः ॥५॥
आ मनीषामन्तरिक्षस्य नृभ्यः स्रुचेव घृतं जुहवाम
विद्मना ।

कृतैः कर्म्मभिरेभिः॰। देवत्वं प्राप्य च॰ सूरचक्षसः सूर्य्यसमानप्रकाशाः सूर्यसदृशज्ञाना वा ते ऋभवः संवत्सरावयवभूते वसन्तादिकाले अनुष्ठेये धीतिभिः अग्निष्टोमादि कर्मभिः समपृच्यन्त संयुक्ता अभवन्। हविर्भागार्हा बभूवुरित्यर्थः॥ अत्र निरुक्तं। कृत्वा कर्म्माणि॰* ॥४॥

उपस्तुताः। समीपस्थैर्ऋषिभिः स्तुता ऋभवः। जेह्मानं उपक्रमसन्निधेयं पात्रं यागसाधनं। त्वष्ट्रा निर्मितं चमसमानन्देन क्षेत्रमिव भूमिमिव तेजनेन तीक्ष्णेन शस्त्रेण चमसचतुष्टयरूपेण विममुः विशेषेण मार्गकृतवन्तः। किमिच्छन्तः। उपमं सर्वेषामपुमानभूतं प्रशस्तं सोमलक्षणमन्नं नाधमानाः। व्यत्ययेन एतदेव विवृणोति। अमर्त्त्येषु मरणरहितेषु देवेषु माध्यमश्रवो हविर्लक्षणमन्नं इच्छमाना इच्छन्तः। देवैः सह सोमपान कामयमानाः॰ ॥५॥

अन्तरिक्षस्य अन्तरिक्षलोकमध्यमस्थाने सम्पद्यन्ते ताट्-

* Voir plus haut le passage entier du *Nirukta* (XI, 16).

तरणित्वा ये पितुरस्य सश्चिर ऋभवो वाजमरुह-
न्दिवो रजः ॥ ६ ॥

ऋभुर्न इन्द्रः शवसा नवीयानृभुर्वाजेभिर्वसुभिर्वसु-
र्ददिः ।

युष्माकं देवा अवसाहानि प्रिये ऽभितिष्ठेम पृत्सु-
तीरसुन्वतां ॥ ७ ॥

येभ्यः स्रुचेव यथा स्रुचजुह्वा घृतं क्षरणशीलाज्योपेतं हविः आजुहवाम मर्यदायामाकारः। यथा शास्त्रं प्रयच्छाम एवमेव मनीषां स्तुतिं विम्नना वेढ्नेन कुर्म इति शेषः। अपि च। ये ऋभवः पितुः सर्वस्य जगतः पालकस्यास्य सूर्यस्य तरणित्वानि तरणकोशलानि सश्चिरे सूर्य रश्मिभूताः सन्तः प्रापुः। तदुक्तं आदित्यरश्मय ऋभव उच्यन्ते इति। ते ऋभवः दिवो रजः रजः शब्दो लोकवाची द्योतमानस्य स्वर्गाख्यस्य लोकस्य सम्बन्धिनं वाजं सोमलक्षणमन्नं अरुहन् यागदानादिभिः कर्म्मभिः अन्यैश्च देवोक्तैश्चमसचतुष्टयकरणादिकैः प्राप्नुवन् ॥ ६ ॥

ऋभुर्विभ्वा वाज इति त्रयः सुधन्वनः पुत्राः। तत्र शवसा बलेन नवीयान् नवतरःप्रशस्यतरः ऋभुर्नो ऽस्माकं इन्द्रः परमेश्वरः रक्षक इत्यर्थः। यदेन्द्र एव प्रसङ्गादुरुभातीति नेरुक्तव्युत्पत्तिः। अपिच वाजेभिः। वाजैः अस्मभ्यं दातव्यैः। वसुभिः रत्नैः निवासहेतुभिः धनैश्च ऋभुर्वसुरस्माकं

निश्चर्मण ऋभवो गामपिंशत सं वत्सेनासृजता मातरं पुनः ।
सौधन्वनासः स्वपस्यया नरो जिव्री युवाना पितरा कृणोतन ॥ ८ ॥

निवासयिता। अत एव दद्दिः। तेषामन्नानां धनानां च दाता भवतु ॥ परोऽर्द्धर्चः प्रत्यक्षकृतः। हे देवाः दानादिगुणयुक्ता ऋभुप्रभृतयः। युष्माकं सम्बन्धिना रक्षणेन युक्ते प्रिये अस्माकमनुकूले अहनि दिवसे वर्त्तमाना वयं असुन्वतां सुन्वयजमानवियोगिनां शत्रूणां पृत्सुतीः सभाः अभितिष्ठेम° ॥ ७ ॥

पुरा कस्यचिदृषेर्धेनुर्मृता। स ऋषिस्तस्या धेनोर्वत्सं दृष्ट्वा ऋभुं तुष्टाव। ऋभुस्तत्सदृशीमन्यां धेनुं कृत्वा तदीयेन चर्मणा संवीय तेन वत्सेन संयोजयतीति। अयमर्थः पूर्वार्द्धे प्रतिपाद्यते। हे ऋभवः यूयं चर्मणश्चर्मणा त्वचा तृतीयार्थे षष्ठी। गां धेनुं निरपिंशतेति शेषेनाश्लिष्टां संयुक्तामकुरुत। तदनन्तरं मातरं तां गां पुनर्वत्सेन समसृजत। संश्लिष्टामकुरुत। समगमयतेति यावत् ॥ अपि च। हे° नरो यज्ञस्य नेतार ऋभवः। स्वपस्यया शोभनकर्मेच्छया° चरणेनेति यावत्। जिव्री जीर्णौ वृद्धौ पितरा मातापितरौ युवाना यौवनोपेतौ अकृणोतन° ॥ ८ ॥

वाजेभिर्नो वाजसाताववि॒ड्ढ्यृभुमाँ इन्द्र चित्रमा-
दर्षि राधः ।
तन्नो मित्रो वरुणो मामहन्तामदितिः सिन्धुः पृ-
थिवी उत द्यौः ॥ ९ ॥

SUKTA VI.

तत्त्वव्रयं सुवृतं विद्मनापसस्तक्षन्हरी इन्द्रवाहा
वृषण्वसू ।

हे इन्द्र ऋभुमानृभुर्विभ्वा वाज इति त्रयोऽप्यृभुशब्देनोप-चारादत्रोच्यन्ते युक्तस्त्वं वाजसातौ वाजस्यान्नस्य सम्भजने निमित्तभूते सति वाजेभिरन्नैः अविड्ढि अस्मान्प्राप्नुहि। यद्वा वाजसातिरिति। सङ्ग्रामनाम वाजसातौ। सङ्ग्रामे: वाजेभि: वेजनयुक्तैरश्वैः अविड्ढि अस्मान् रक्ष ॥ अपि च चित्रं चायनीयं राधो धनं आदर्षि आद्रियस्व तृतीयसवने ऋभुभि:। सहेन्द्रस्यावस्थानात्। प्रसङ्गादत्रेन्द्रस्तुति:॥ यदेत-स्याभिप्रार्थितं अस्मदीयं तन्मित्राद्यो मामहन्तां पूजयन्तां॥९॥ इतिप्रथमस्य सप्तमे एकविंशो वर्ग:॥

तत्त्वन्निति पञ्चर्चं षष्ठं सूक्तं कुत्सस्यार्षमार्भवं। पञ्चमी त्रिष्टुप्शिष्टास्तिस्रो जगत्य:। तथाचानुक्रान्तं। तक्षन् पञ्चान्त्यात्रिष्टुप् अग्निष्टोमे वैश्वदेवशास्त्रे इदं सूक्तमार्भवं निधानं। सूत्रितञ्च तक्षन्नथमयं वेनश्चोदयत्पृश्निगर्भा इति ॥

तक्षन्पितृभ्यामृभवो युवद्वयस्तक्षन्वत्साय मातरं
सचाभुवं ॥१॥
आ नो यज्ञाय तक्षत ऋभुमद्वयः क्रत्वे दक्षाय सुप्रजा
वतीमिषं ।
यथा क्षयाम सर्ववीराय विशा तन्नः शर्धाय धासथा
स्विन्द्रियं ॥२॥

विभ्वनापसः उत्कृष्टेन ज्ञानेन निष्पाद्य कर्म्मणो वा ऋभवः रथं अश्विनोरारोहणार्थं सुवृतं शोभनवर्त्तनं सुचक्रं वा। तक्षन् अकुर्वन् तथा इन्द्रवाहा इन्द्रस्य वाहनभूतौ हरी हरणशीलौ एतत्संज्ञकावश्वौ तक्षन् कृतवन्तः। कीदृशे वृषण्वसू सेचने समर्थेन दृढतरेण धनेन बलेन वा युक्तौ। अपि च। पितृभ्यां स्वकीयाभ्यां मातापितृभ्यां वृद्धाभ्यां युवद्यौवनोपेतं वयः। आयुः कृतवन्तः। तथा वत्साय गां सचाभुवं सह भुवं सह वर्त्तमानां तक्षन्नकुर्व्वन् ॥१॥
हे ऋभवः नोऽस्माकं यज्ञाय याज्ञार्थं ऋभुमत् उरुभासमानयुक्तं वयः हविर्लक्षणमन्नं आततक्षत आसमन्तादुत्पादयत। एतदेव विविच्यते। क्रत्वे क्रतवे अस्मदीयाय कर्म्मणे दक्षाय च बलाय च तादर्थ्ये चतुर्थी। एतदुभयार्थं सुप्रजावतीं शोभनाभिः पुत्रपौत्रादिलक्षणाभिः प्रजाभिर्युक्तामिषमन्नं आतक्षतेतिशेषः। अपिच। सर्ववीरया सर्वैर्वीरैः पुत्रादिभिरुपेतया विशा प्रजया यथा येन प्रकारेण क्षयाम सु-

आतक्षत सातिमस्मभ्यमृभवः सातिं रथाय सातिमर्वते नरः ।
सातिं नो जैत्रीं सम्महेत विश्वहा जामिमजामिं पृतनासु सक्षणिं ॥ ३ ॥
ऋभुक्षणमिन्द्रमाहुव ऊतय ऋभून्वाजान्मरुतः सोमपीतये ।
उभा मित्रावरुणा नूनमश्विना ते नो हिन्वन्तु सातये धिये जिषे ॥ ४ ॥

क्षेन निवसाम । तत्ताहृशमिन्द्रियं धन नामैतत् नोऽस्मभ्यं शर्धाय बलार्थं सु धातथा सुष्ठु धत्त प्रयच्छतेत्यर्थः ॥ २ ॥
हे नरो यज्ञस्य नेतार ऋभवः । अस्मभ्यं अनुष्ठातृभ्यः सातिं सम्भजनीयं धनं आतक्षत समन्तात् कुरुत । तथा अस्मदीयाय रथाय रमणशीलाय पुत्राद्ये रथायैव तथा अर्वते अश्वाय॰ अन्नं धनं वा अश्वयोग्यं अतक्षतेत्येव किञ्च विश्वहा सर्वेष्वहस्सु जैत्रीं जयशीलां अपरिमितत्वेन सर्वाधिकां सातिं सम्भजनीयं धनं सम्महेत सर्वो जनः सम्यक् पूजयतु वयं च पृतनासु सङ्ग्रामेषु जामिं सहजातं अजामिं सहानुत्पन्नं शत्रुं वा सक्षणिं अस्मानभिभवन्तं युष्माकं प्रसादादभिभवेमेतिशेषः॰ ॥ ३ ॥
ऋभुक्षणं महन्नामैतत् । महान्तमिन्द्रमाहुवे आह्वयामि । किमर्थं ऊतये रक्षणार्थं । तथा ऋभून्वाजान्॰ त्रयः सुधन्वनः

ऋभुर्भराय संशिशातु सातिं समर्यजिद्वाजो अस्माँ
अविष्टु ।
तन्नो मित्रो वरुणो मामहन्तामदितिः सिन्धुः पृ-
थिवी उत द्यौः ॥ ५ ॥

पुत्राः तत्र प्रथमोत्तमवाचकशब्दाभ्यां मध्यमो ऽपि ल-
क्ष्यते । अतः शब्दद्वयेन त्रयोऽप्युच्यन्ते । तदुक्तं यास्केन
प्रथमोत्तमाभ्यां बहुवन्निगमा भवन्ति न मध्यमेनेति । एवं-
विधानृभून्मरुतश्च सोमपीतये सोमपानायाह्वयामि । तथा
उभा युगल संहृत्य वर्त्तमानौ द्वौ मित्रावरुणौ अश्विनौ च
नूनमवश्यं सोमपनाय॰ । अपि च आहूताश्च इन्द्राद्यो नो
ऽस्मान् हिन्वन्तु प्रेरयन्तु गमयन्त्वित्यर्थः । किमर्थं सातये
सम्भजनीयाय धनाय धिये धनसाध्याय कर्म्मणो जिषे
जेतुं शत्रूणां जयार्थं च । ऋभुक्षणं उरुभासमानस्थाने क्षि-
यति निवसतीत्यृभुक्षाः॰ ॥ ४ ॥

ऋभुः प्रथमो ऽस्माकं सम्भजनीयं धनं भराय सङ्ग्रामार्थं
संशिशातु सम्यक् तीक्ष्णीकरोतु । सङ्ग्रामोचितं धनमस्मभ्यं
प्रयच्छत्वित्यर्थः । तथा समर्यजित् मर्या मनुष्या असो सह
वर्त्तत इति समर्यः सङ्ग्रामः । तत्र शत्रूणां जेता वाजः एत-
त्संज्ञस्तृतीयश्च अस्मान् स्तोतॄन् अविष्टु अवतु सङ्ग्रामाद्रक्ष-
त्वित्यर्थः । यद्वनेन सूक्तेन प्रार्थितमस्मदीयं तन्मित्राद्यो
मामहन्तां पूजयन्तु॰॥ इति प्रथमस्य सप्तमे द्वाविंशो वर्गः॥५॥

HYMNE DE DÎRGHATAMAS.

IIe ASCHTAKA, IIIe ADHYÂYA, VARGAS IV-VI.

किमु श्रेष्ठः किं यविष्ठो न आजगन् किमीयते दूत्यं
कद्यदूचिम ।
न निन्दिम चमसं यो महाकुलो ऽग्ने भ्रातर्द्रुण
इद्भूतिमूदिम ॥ १ ॥

चतुर्दशार्चं पञ्चमं सूक्तं दैर्घतमसमार्भवं ॥
ऋभवो मनुष्याः सन्तः सुकर्म्मणा देवत्वं प्राप्य कदाचि-
त्कर्मकाले सोमपानं प्रवृत्ताः। तान् प्रति देवैः प्रेरितो ऽग्निः
परस्परसमानरूपान् दृष्ट्वा स्वयमपि तदाकारं धृत्वा तेषु
मध्ये स्वयं चतुर्थः सन् पातुं प्रवृत्तः। ते च ऋभव आगतं
तं समानरूपमवलोक्य विवेक्तुमसमर्थाः परस्परमेव सन्दिहते।
अयं किमु श्रेष्ठः किं तु खल्वस्मत्तो ऽयं प्रशस्यतमः वयसा
श्रेष्ठः। सो ऽस्मान् आजगन्नागमत् प्राप्तः। आजगन्निति ग-
तिकर्म अगमज्जगन्निति तन्नामसुपाठात्॥ किं यविष्ठः किंवा
अस्माकं युवतमः अस्मत्तः कनीयान् आजगन्प्राप्तः। किं

एकं चमसं चतुरः कृणोतन तद्वो देवा अब्रुवन्तद्व आगमम् ।
सौधन्वना यद्येवा करिष्यथ साकं देवैः यज्ञियासो भविष्यथ ॥ २ ॥

वा दूत्यं दूतकर्म देवसम्बन्धि ईयते गच्छति । देवैः प्रेरितो दूतो ऽस्मानागतो वा दूतस्य भागकर्म्मणीति कश्चदूचिम यदेतद्भयाम । तत्कथं निश्चेतव्यमित्यर्थः । वयं तावत्त्रय एव इदानीं चत्वारः समानरूपा वर्त्तामहे । तस्मादयमधिकः किमु श्रेष्ठ इति विचिकित्स एव सन्दिह्य कथञ्चित् स्वतो ऽन्यं निश्चित्य तं प्रत्यपरोक्षेण ब्रुवते । हे अग्ने भ्रातः भ्रातृवद्भागार्हभ्राता यथा बलात् स्वकीयभागं स्वीकरोति तद्वत्समानरूपमाश्रित्य बलात् चमसपानाय प्रवृत्त इति भ्रातरित्युक्तं । हे तादृशाग्ने चमसं न निन्दिम अधिकः समागम इति पानं कृत्वा चमसं न दूषयामः* । यश्चमसः महाकुलः महाकुलोत्पन्नः त्वष्ट्रा निर्मितत्वात्* द्रुणः अविकारे प्रकृतिशब्दः* दारुविकारचमसस्य भूतिं ऊदिम ब्रूमः ॥ १ ॥

एवं पृष्टो ऽग्निः तान्प्रत्युवाच । हे सौधन्वनाः* यूयं एकं चमसं त्वष्ट्रा सम्पादितपूर्व एकमेव सन्तं चमसं चतुरः चतुःशाख्याकान् अकुरुत* । ज्येष्ठ आह चमसा द्वा करोत्युपक्रम्य कनिष्ठ आह चतुरः करोतीति* चतुष्ट्वं निधारितं न केवलमहं ब्रवीमि किन्तु वो युष्मान्प्रति तदुक्तचतुर्धाक-

* Voir plus loin l'h. I (st. IV) aux *Ribhavas* (liv. III, lect. VII).

अग्निं दूतं प्रति यदब्रवीतनाश्वः कर्त्वो रथ उतेह कर्त्वः ।
धेनुः कर्त्वा युवशा कर्त्वा द्वा तानि भ्रातरनु वः कृत्व्येमसि ॥ ३ ॥
चकृवांस ऋभवस्तदपृच्छत क्वेदभूद्यः स्य दूतो न आजगन् ।

रणानूपं कर्म उत्तरत्र वक्ष्यमाणं अश्वरथादिकरणरूपञ्च कर्म्म देवा इन्द्रादय अब्रुवन् देवत्वप्राप्त्युपायत्वेन तत्तादृशं कर्म्म वक्तुमहमागमं प्राप्तो ऽस्मि । तस्माद्देवं तस्माद्यूयं यद्येव करिष्यथ यद्येव मदुक्तप्रकारेण कर्त्तुं शक्नुथ । तथा चेत् देवैः सह यज्ञियासो भविष्यथ इति तैरुक्तमित्यर्थः ॥ २ ॥
हे आगत देव अग्निमिति त्वां प्रति यद्यत् कार्यमब्रवीतन अब्रुवन् । व्यत्ययेन मध्यमः पूर्ववत्तन° । किमिति । अश्वः कर्त्वः एकस्मादश्वात् अश्वान्तरं कर्त्तव्यमित्यर्थः । अश्वादश्वमतक्षतेति वाक्ष्यमाणत्वात् कृत्यर्थे त्वप्रत्ययः । उत अपि च रथः कर्त्वः कर्त्तव्यः । धेनुः कर्त्वा° । तथा द्वा द्वौ पितरौ जीर्णौ सन्तौ पुनर्युवशा युवानौ शयनौ प्रकृष्टयौवनोपेतौ कर्त्वा कर्त्तव्यौ । हे भ्रातरस्मे युष्माकं देवानां तैरुक्तानि कर्म्माणि कृत्वा अनु पश्चात् कृत्वी कृत्या कर्म्मणा एमसि एमः° ॥ ३ ॥
हे ऋभवः कृतवन्तः यूयमपृच्छत° ऋभुरिति त्रयाणां मध्ये

यदावाख्यच्चमसान् चतुरः कृतनादित्वष्टा ग्रास्वन्त-
न्यीनजे ॥ ४ ॥

हनामेनाँ इति त्वष्टा यदब्रवीच्चमसं ये देवपानम-
निन्दिषुः ।

अन्या नामानि कृण्वते सुते सचाँ अन्यैरेनान् क-
न्या नामभिः स्परत् ॥ ५ ॥

एकस्य नाम तथापि तस्य प्राथम्यात् सर्वे ऋभव उच्यन्ते। किमिति स्थः दूतः कोऽभूत् कुत्र गतः स इत्युक्तं क इत्याह। यः यो दूतो नो ऽस्मानाजगन् आगमत्प्राप्तः। एवम्भूते सति यदायं त्वष्टा चतुरः कृतान् चमसान् अवाख्यत् अभिपश्यत् आत् अनन्तरमेव त्वष्टा तस्य चमस्योत्पादकः ग्रासु स्त्रीषु मेनाम्रा इति स्त्रीणामिति निरुक्तं अन्तर्मध्ये न्यानजे न्यक्तो ऽभूत् स्त्रियमात्मानममन्यत ॥ ४ ॥

एतान् वक्ष्यमाणान् हनामेति यद्यदा अब्रवीत्त्वष्टा पूजार्थे बहुवचनं एतच्छब्दस्य प्रकृतपरामर्शकत्वात् ऋभूणां प्रकृतत्वात्तेषां हननप्रसक्तिं दर्शयति। ये देवपानं देवैः पातव्यं चमसं ये ऋभवो अनिन्दिषुः निन्दामकुर्वन् । देवयोग्यं त्वाष्ट्रचमसं मनुष्या ऋभवः स्वीकृत्य चतुर्धान्यभजन्। तदा प्रभृति मनुष्याः सुते अभिषुते सोमपानाय प्रसुते सति सचा सह परस्परं अन्या नामानि होत्राध्वर्यूद्गात्रादीनि कृण्वते कुर्वन्ति पूर्वनाम प्रच्छाद्योपद्रवकाले अध्वर्य

इन्द्रो हरी युयुजे अश्विना रथं बृहस्पतिर्विश्वरूपा-
मुपाजत ।
ऋभुर्विभ्वा वाजो देवाँ अगच्छत स्वपसो यज्ञियं
भागमैतन ॥ ६ ॥

उपह्वयस्व होतरुपह्वयस्वेत्येवमन्यैरेव नामभिः* । पूर्वमन्यानि कथं प्रसक्तानीत्यत आह । एतान्नरान् कन्या स्वोत्पादयित्री माता अन्यैरेव नामभिः स्यत् प्रीणयति* । इति द्वितीयस्य तृतीये चतुर्थो वर्गः ॥ ५ ॥

पूर्वं सृष्टानां क्रमेण विनियोगमाह । इन्द्रो* हरी एतन्नामानावश्वौ रथे योजितवान् । तथा अश्विना* रथे योजितवन्तौ । तथा बृहस्पतिः बृहतो मन्त्रस्य पालयिता एतन्नामको देवो विश्वरूपां नानारूपोपेतां गामुपाजत उपागमत् स्वीकृतवानित्यर्थः । यद्यप्यत्र गौरिति विशेषो न श्रुतः । तथापि पूर्वं धेनुः कर्त्वेत्युक्तत्वात्* पुरस्ताच्च** ये धेनुं विश्वजुवं विश्वरूपामिति वाक्ष्यमाणत्वाच्च विश्वरूपा गौरित्येवाध्यवसीयते । अत एव विश्वरूपाविति च तस्याश्वपङ्क्तिमिति केचन व्याचक्षते । युष्मत्सम्पादितानि रथादीनीन्द्रादयः स्वभागत्वेनाकल्पयन् । तस्मात् ऋभवः* यूयं देवानिन्द्रादीनगच्छत गत्वा च हे स्वपसः शोभनाश्वरथादिकर्मवन्तः यज्ञियं यज्ञार्हं यज्ञसम्बन्धिनं भागं सोमरूपं देवत्वप्राप्तेः

* Voir plus haut, st. 3.
** Voir *Rigv.* l. III, lect. VII, h. I, st. 8.

निश्चर्म्मणो गामरिणीत धीतिभिर्या जरन्ता युवशा ता कृणोतन ।
सौधन्वना अश्वादश्वमतक्षत युक्त्वा रथमुप देवाँ अयातन ॥ ७॥

इदमुदकं पिबतेत्यब्रवीतनेदं वाघा पिबता मुञ्जनेजनं ।
सौधन्वना यदि तन्नेव हर्यथ तृतीये घा सवने मादयाध्वै ॥ ८॥

सेवनीयं एतन प्राप्नुत । कर्म्मसामर्थ्येन हविर्भुजो भवतेत्यर्थः" ॥ ६ ॥

हे सौधन्वना यूयं निश्चर्म्मणः मृताया गोः सकाशादुत्कृताच्चर्म्मणः गाम् नूतनां निररिणीत निरगमयत उत्पादितवन्तः। तेनैव चर्म्मणा संवीतां तत्सदृशीमन्यां धेनुं कृतवन्त इत्यर्थः। यद्यपि पूर्वमेवाश्वादीनां विनियोग उक्तः तथापि तेषामत्यन्तं दुःखसम्पाद्यत्वज्ञापनाय पुनराह। न केवलं गोकरणमेव। अपि च। या जरन्ता यौ जीर्णौ पितरौ तातौ" युवानौ अकुरुत। किञ्च अश्वादश्वमेकेन विद्यमानेनाश्वेनाश्वान्तरमतक्षत प्रयत्नेन सम्पादितवन्तः। यस्मादेवं कृतवन्तः तस्माद्रथं युष्मदीयं युक्त्वा अश्वैर्योजयित्वा देवानिन्द्रादीन् उपायतन देवसमीपं प्राप्नुत" ॥ ७ ॥

इदानीमृषिर्देवैरुक्तमर्थं तान् सम्बोध्य यूयमृभूनेवमुक्तवन्त

आपो भूयिष्ठा इत्येको अब्रवीद् अग्निर्भूयिष्ठ इत्य-
न्यो अब्रवीत् ।
वधर्यन्तीं बहुभ्यः प्रैको अब्रवीद् ऋतावदन्तश्चमसाँ
अपिंशत ॥ ९ ॥

इत्यनुवाचयति। हे सौधन्वनाः यूयमिदमुदकं सोमलक्षणं पिबतेत्यब्रवीतन इत्युक्तवन्तः । एतत्प्रातःसवनिकाभिप्रायं वा अथवा इदं मुञ्जनेजनं । मुञ्जवान् नाम पर्वतः सोमोत्पत्तिस्थानं। तत आहृतत्वात्तेन मुञ्जतृणेन शोधितं अपगततृणमित्यर्थः। इदं सोमरसमुदकं पिबतेत्यब्रवीतन एतन्मध्यन्दिनसवनाभिप्रायं। हे ऋभवः यदि यूयं तदुभयसवनसम्बन्धिसोमपानकार्यं नेव हर्यथ नेव कामयथ। तृतीये सवने तु मादयाध्वै अत्यर्थतृप्ता भवथ। ऋभवो देवाः सोमस्य मत्सन्निति तृतीयसवने तेषां सोमपानसद्भावात्। अथवा ऋभून्प्रति तस्यैवेदं वाक्यं। हे सौधः देवत्वं प्राप्य देवयज्ञं प्रति रथेनागत्य आन्तावसौ प्रातः सवन इदमुदकं अब्रवीतन। तत्र यदि चेदथ इदं वा मुञ्जनेजनं मुञ्जेन दूषितं वाजिनं पिबतेत्यब्रवीतन। पश्चात्तदुयं यदि नेव हर्यथ हे अश्वा यूयं तृतीये सवने मादयाध्वै ॥ ८ ॥

चमसचतुर्धाकरणकाले किमिति । सत्यं वदन्तो व्यभजन्निति तदाह। एकः त्रयाणां मन्यते। आपो न हि उद-

शोणामेक उदकं गामवाजति मांसमेकः पिंशति
सूनयाभृतं ।
आ निम्रुचः शकृदेको अपाभरत् किंस्वित्पुत्रेभ्यः
पितरा उपावतुः ॥ १० ॥

कात्प्रशस्तं लोकोपकारकं तत्वान्तरमस्ति । अपामेव श्रेष्ठत्वमप एव ससर्जादौ इत्यादिशास्त्रात्। तथान्यो ऽग्निर्भूयिष्ठ इत्यब्रवीत् । अन्नं वाक्यं च दाहपाकभक्तजरणादिव्यापारेण जगन्निर्वाहकत्वादग्नेरेव भूयिष्ठत्वमित्येव मन्यते। तथा वधर्यन्तीं वधरिति रेफान्तोऽपि बज्रनाम वधः अर्क इति तन्नामसुपाठात् तद्विच्छन्ति वृष्ट्युदकानि येति वधर्यती मेघपङ्क्तिरुच्यते। तामेवैकः बहुभ्यः संवादिभ्यः श्रेष्ठतमामब्रवीत् उदकस्यापि मेघकारणत्वात्। एवं ऋता ऋतानि उक्तरूपाणि यथार्थानि वाक्यानि वदन्तः परस्परं ब्रुवन्तः चमसानपिंशत ॥ ९ ॥

अत्र ऋभव एव ऋत्विग्रूपेण स्थित्वा सर्वत्र यज्ञं निवहन्तीत्यर्थः। शोणां शोणं वा छन्दसीति पररूपभावः। शोणवर्णमुदकं रुधिरमेक ऋभुषु मध्ये ऋत्विग्गामवाजति बाह्यभूमिं प्रति गमयति रक्षोभागत्वेन स्थापयति। तथा एको मांसं सूनया छेदनसाधनेन स्वधितिना आभृतं सम्पादितं विभजति । अथैको निम्रुचः निःशेषणछिन्नान्मांसात् शकृत् कुक्षिस्थं अपाभरत् अपाहरत् निरसनाय। एवमृ-

उद्वत्स्वस्मा अकृणोतना तृणं निवत्स्वपः स्वपस्यया नरः ।
अगोह्यस्य यदसस्तना गृहे तदद्येदमृभवो नानुगच्छथ ॥ ११ ॥

त्विमूपेण स्थितेभ्यः॰ पुरुत्रातृभ्यः पुरुस्थानीयेभ्य ऋभुभ्यः सर्वेष्वनुष्ठितेषु पितरा यज्ञस्य पालयितारौ जायापती किंस्विदुपावतुः किमु खलु प्राप्नुतः॰ सर्वं तैरनुष्ठितमिति तयोर्न किंचित्कृत्यमस्तीत्यर्थः। यद्वा। एकस्तेषामन्यतमः श्रोणां पङ्गुकां गामुदकं प्रत्यवगमयति। अपरः सूनया मांसविक्रयिण्या तं सम्पादितं मांसं पिंशति पित्रोः अपर आनिम्रुचः अस्तमयाद्र्वागेव शकृद्रोपुरीषं हरति। एवमृभुभिरनुष्ठिते सति किंस्वित् एतस्मात्परिचरणादन्यत्पुत्रेभ्यः उपावतुः उपगच्छेतामिति। इति द्वितीयस्य तृतीये पञ्चमो वर्गः॥१०॥ पुराणप्रसिद्धान्सुधन्वनः पुत्रान्॰ स्तुत्वा वेदप्रसिद्धा सूर्यरश्मिरूपानृभूनिदानीं स्तौति। तथाच यास्के निरुक्ते॰ बहुधा निरुच्यते। विष्ट्वी॰ इत्येतानुदाहृत्यादित्यरश्मय ऋभव उच्यन्त इत्युक्तं तस्मिन्नर्थे एतामृचमुदाजहार। हे ऋभव उरुप्रभूतं भासमानत्वं प्रसिद्धं। तथा आदित्यादुत्पत्तिरपि उदकार्थं भवनमपि रश्मीनां घर्म्मकाले भूमिगतं सारमादाय पुनर्वर्षकाले प्रवर्षतीति प्रसिद्धं। आदित्याज्जायते वृष्टिरितिशास्त्रात्। तथाविधानाः प्रकाशवृष्ट्युदकोदर्नेतारो

सम्मील्य यद्भुवना पर्यसर्पत क्वस्वित्तात्या पितरा
व आसतुः ।
अशपत यः करस्नं व आददे यः प्राब्रवीत्प्रोतस्मा
अब्रवीतन ॥ १२ ॥

यूयं उद्वत्सु उन्नतेषु प्रदेशेषु मेर्वादिषु तृणं व्रीहियवादिरूपं। अस्मै प्रणिजाताय उपकारार्थं अकृणोतन कृतवन्तः स्थ॰। तथा निवत्सु प्रणवदेशेषु अस्मा एव अप उदकानि॰ किं स्वभोगार्थं नेत्याह। स्वपस्यया शोभनं कर्मेच्छया शोभनं कर्म्मभिः कृतमिति यजमानाः स्तुवन्ति तदिच्छयेत्यर्थः। किं च यूयं अगोह्यस्य अप्रावृत्यस्यादित्यस्य गृहे मण्डले यथावत्कालं असस्तन सुप्तवन्तः स्थ रात्रौ निर्व्यापारास्तिष्ठत॰। तत्तावन्तं कालमद्याहनि इदमिदानीं नानुगच्छथ अनुसृत्य न गच्छथ। यावन्तं कालं रात्रौ सूर्ये ऽहनि गूढा वर्त्तध्वे तावन्तमेव कालमहन्यपि॰। यद्वा अगोपनीयस्य तस्य गृहे अन्तरिक्षे यत्॰ वृष्टिमदत्त्वा स्वापमकुरुत न तत्॰ अद्येदानीं वर्षसमये इदं सस्याभिवर्द्धनं वृष्टिप्रवाहरूपं कर्म्म॰ न प्राप्नुथ। यावन्तं कालं विवर्षथ तावन्तमेव कालं न प्रवर्षथेत्यर्थः ॥ ११ ॥

हे ऋभवः॰ रश्मयः॰ यद्यदा भुवना भूतजातानि सम्मीलनं कृत्वा जलधरपटलैराछाद्य परितः सर्पणं कुरुथ वर्षथेत्यर्थः। तात्या तातौ तायमाने वृष्ट्युदके। यद्वा तात्या तासु वर्षासु

सुषुप्वांस ऋभवस्तदपृच्छतागोह्य क इदन्नो अबू-
बुधत् ।
श्वानं बस्तो बोधयितारमब्रवीत् संवत्सर इदमद्या
व्यख्यत ॥ १३ ॥

छन्दसत्त्यप्रत्ययः॰। अथवा पितृविशेषणं तात्या तत्का-
लीना पितरः जगतः पालकौ सूर्याचन्द्रमसौ कुत्र खलु
तिष्ठतः॰ अहोरात्राविभागेन प्रवर्षयथ। किंच ईदृशान् बो॰
यः को ऽपि वृष्टिप्रतिबन्धकारिराक्षसादिः कात्नं बाहु-
नामैतत्। कात्नौ बाहू इत्युक्तत्वात्॰। युष्मदीयं हस्तमादिदे
गृह्णाति प्रतिरोधं करोति तमशपत नाशयथ। यश्च प्राब्रवीत्
प्रकर्षेण वाचा निरुन्द्धे तस्मै प्राप्नुवान्ब्रवीतन प्रकर्षेण
भर्त्सनादिशब्दं कुरुथ। यद्वा यो नूनं स्तौति तं प्रकर्षेण
स्तौथेत्यर्थः ॥ १२ ॥

हे ऋभवः॰ रश्म्यात्मका यूयं सुषुप्वांसः आदित्यमण्डले स्व-
पन्तो वर्षणाय॰ तमादित्यं तद्वाक्यमपृच्छत प्रश्नं कुरुथ।
किं तदिति चेत् उच्यते। हे ऽगोह्य केनचिद्गोपनीयादि-
त्य स्वामिन्नो ऽस्मदीयमिदं कर्म्म वर्षणरूपं को अबूबुधत्
बोधयति। प्रेरयति साहाय्यं करोति॰। बस्तः सर्वस्य व्यव-
सयिता आदित्यः॰ बोधयितारं प्रेरयितारं श्वानमब्रवीत्।
अन्तरिक्षे च सन्तं वायुं प्रावादीत्। असौ युष्मान् प्रेरयति।
अथ वायुसाहाय्येन वर्षतो यूयं संवत्सरे पूर्णे अद्येदानीं

दिवा यान्ति मरुतो भूम्याग्निरयं वातो अन्तरिक्षेण याति ।
अद्भिर्याति वरुणः समुद्रैर्युष्माँ इच्छन्तः शवसो नपातः ॥ १४ ॥

॥ दीर्घतमा ऋषिः ऋभवो देवता जागतं छन्दः दिवा यान्ति त्रिष्टुप् ॥

इदं जगत् व्यख्यत विविधं प्रकाशितवन्तः। पूर्वं सूर्याचन्द्रमसौ यथा दृश्येते तथा वर्षित्वेदानीं वर्षकाले नीते विश्वं जगद्व्यक्तं कुरुथेत्यर्थः ॥ १३ ॥

हे शवसो वृष्टिकार्यस्य बलस्य नपातयितार ऋभवः युष्मानिच्छन्तः वृष्ट्यनुकूलचिकीर्षया युष्मानेवेछन्तः सर्वे देवा आयान्ति। कस्मादिति तदुच्यते। मरुतो वृष्ट्यनुकूलादेः दिवा द्युलोकादन्तरिक्षात् आगच्छन्ति। भूम्या भूमेः सकाशादग्निरागच्छति। अयं वातः सर्वदा सञ्चारी वायुः अन्तरिक्षादायाति। तथा वरुण आवरको जलाभिमानी देवः समुद्रैः समुन्दनस्वभावैरद्भिः ताभ्य आयाति। यद्वा। पूर्वं वृष्टिसाहाय्याय गता एते देवाः कृतकार्याः सन्तः पुनर्युष्मान् कामयमानाः स्वस्वदेशं प्रति यान्तीत्यर्थः॥ इति द्वितीयस्य तृतीये षष्ठो वर्गः ॥ १४ ॥

HYMNE DE VIÇVÂMITRA.

III° ASCHTAKA, IV° ADHYÂYA, VII° VARGA.

इळेळ्ह वो मनसा बन्धुता नर उशिजो जग्मुरभि
तानि वेदसा ।
याभिर्मायाभिः प्रतिजूतिवर्पसः सौधन्वना यज्ञियं
भागमानश ॥ १ ॥

इळेळ्ह व इति सप्तर्चं सप्तमं सूक्तं वैश्वामित्रमागतं । ऋभुदेवताकं अन्त्यस्तृच इन्द्रदेवताकश्च तथा चानुक्रान्तं । तत्र प्रथमा । इळेळ्ह व इति । हे ऋभवः वो युष्माकं बन्धुता बध्नन्ति फलेन संयोजयन्तीति बन्धवः कर्माणि तेषां भावा बन्धुता इळेळ्ह सर्वं मनसा सर्वैर्ज्ञापिते नरः हे मनुष्याः ऋभवः उशिजः यज्ञभागं कामयमाना भवन्तः वेदसा यज्ञभागप्रापककर्मविषयज्ञानेन तानि तादृशानि कर्माणि अभिजग्मुः प्राप्नुवन्ति । कानि तानि । याभिर्मायाभिः मीयन्ते ज्ञायते इति मायाः कर्माणि यैः कर्मभिः प्रतिजूतिवर्पसः प्रतिपन्नाभिर्भवनशीलतेजोयुक्ताः । सौधन्व-

याभिः शचीभिश्चमसाँ अपिंशत यया धिया गाम-
रिणीत चर्मणः ।
येन हरी मनसा निरतक्षत तेन देवत्वमृभवः स-
मानश ॥ २ ॥
इन्द्रस्य सख्यमृभवः समानशुर्मनोर्नपातो अपसो
दधन्विरे ।
सौधन्वनासो अमृतत्वमेरिरे विष्ट्वी शमीभिः सुकृतः
सुकृत्यया ॥ ३ ॥

ना॰ यज्ञियं भागं सोमपानादिलक्षणं आनश व्याप्ताः स्थ तथा च मन्त्रवर्णः॰ ॥ १ ॥
याभिः॰ शक्तिभिश्चमसान् चतुरः अपिंशत विभक्तवन्तः स्थ । यया॰ प्रज्ञया गां मृतामरिणीत चर्मणः योजनात् प्रापितवन्तः स्थ । येन प्रज्ञानेन हरी॰ नितरामकुरुत । तथायं मन्त्रवर्णः । य इन्द्राय वचोयुजा ततक्षुर्मनसा हरी॰ इति तेन॰ ॥ २ ॥
मनोर्नपातः मनुष्याङ्गिरसः पुत्राः । अपसः यागादिलक्षणकर्म्मवन्तः इन्द्रस्य सख्यं समानख्यानत्वं प्राप्ताः सम्यक् प्राप्नुवन्॰ दधन्विरे पूर्वं मनुष्यत्वेन मरणयोग्या अपि इदानीमिन्द्रस्य सख्येन प्राणान् धारयन्ति ।॰ सुकृतः शोभन-

* Conf. plus haut, *Rigv.* Liv. I (lect. II). h. xx, st. 2.

इन्द्रेण याथ सरथं सुते सचा अथो वशानां भवथा
सह श्रिया ।
न वः प्रतिमै सुकृतानि वाघतः सौधन्वना ऋभवो
वीर्याणि च ॥ ४ ॥
इन्द्र ऋभुभिर्वाजवद्भिः समुक्षितं सुतं सोममावृष-
स्वा गभस्त्योः ।
धियेषितो मघवन्दाशुषो गृहे सौधन्वनेभिः सह
मत्स्वा नृभिः ॥ ५ ॥

कर्म्माणः सन्तः देवत्वप्रतिबन्धनिवारणहेतुभिः कर्म्मभिः सुकृत्यया शोभनेन कर्म्मणा विष्ट्वी व्याप्य अमृतत्वमेरिरे देवत्वं प्रापुवन् ॥ ३ ॥

हे यूयं इन्द्रेण सचा सह सरथं समानमेकं रथमारुह्य अभिषुते सोमवति यज्ञे गच्छथ। अथो अनन्तरं वशानां उश्यते काम्यते यजमानेन स्वर्गादिलक्षणफलमेभिरिति वशा मनुष्याः। तेषां श्रिया स्तुतिहविरादिरूपया सह भवथ। वो युष्माकं सुकृतानि देवत्वस्य प्रापकानि शोभनानि कर्म्माणि न प्रतिमै प्रतिमातुमियत्तया परिच्छेत्तुं न केनापि शक्यानि ॥ ४ ॥

हे इन्द्र ऋभुभिः वाजवद्भिः। वाजो नाम ऋभूणां भ्राता। यद्वा वाजो ऽन्नं। तत्सहितैः स तस्थौ। समुक्षितं सम्य-

इन्द्र ऋभुमान् वाजवान् मत्स्वेह नोऽस्मिन् सवने शच्या पुरुष्टुत ।
इमानि तुभ्यं स्वसराणि येमिरे व्रता देवानां मनुषश्च धर्मभिः ॥ ६ ॥
इन्द्र ऋभुभिर्वाजिभिर्वाजयन्निह स्तोमं जरितुरुपयाहि यज्ञियं ।

गभिषिक्तं ग्रावभिः सुतं सोमं गभस्त्योः गभयत्याभ्यामन्नमिति गृह्णन्ति पदार्थानाभ्यामिति गभस्तिर्बाहुः। तयोर्बाह्वोरावृषस्व प्रक्षाल्य प्रहृभुजाभ्यां गृहीत्वा सोमं पिबेत्यर्थः। मघवन्॰ धिया स्तोत्ररूपेण कर्म्मणा प्रेरितस्त्वं दाशुषो हविर्दत्तवतो यजमानस्य गृहे॰ मनुष्यैर्ऋभुभिः साकं मत्स्व सोमपानेन हृष्टो भव॰ ॥ ५ ॥
हे॰ पुरुष्टुत॰ ऋभुमान् ऋभुणा तद्वान् वाजवान् वाजेन ऋभोर्भ्रात्रा युक्तः शच्या इन्द्राण्या कर्म्मणा वा सहितः सन् नो ऽस्माकमिह कर्म्मण्यस्मिन्सवने मत्स्व॰। तुभ्यं त्वदर्थं इमानि स्वसराणि अहानि येमिरे तव सोमपानार्थं त्रिषु सवनेषु नियतान्यासते॰। व्रता व्रतानि कर्म्माणि च मनुषो मनुष्यस्य धर्मभिः कर्म्मभिः साकं त्वदर्थं नियतान्यासते॰ ॥ ६ ॥
वाजिभिरन्नवद्भिः वाजयुक्तैर्ऋभुभिः सहितस्त्वं वाजयन् स्तो-

शतं केतेभिरिषिरेभिरायवे सहस्रणोथो अधरस्य होमनि ॥७॥

॥ विश्वामित्र ऋषिः ऋभवो देवता अत्यस्तृच ऐन्द्रार्भवः जागतं छन्दः ॥

तुर्वाजमन्नं कुर्वाणः इह यज्ञे यज्ञियं यज्ञार्हं स्तोत्रं आगच्छ। पुनः किञ्च शिष्टाः के तेभिः केत्यते ज्ञायते सर्वमेभिरिति केताः प्राज्ञा मरुतः तैः शतं शतसङ्ख्याकैरिषिरभिरिषिरैः गमनकुशलैरश्वैः सहितः आयवे मनुष्याय यजमानाय सहस्रणोथः बहुप्रकारनयनोपेतः अध्वरस्य न विद्यते ध्वरो हिंसा यस्य तादृशसोमस्य होमनि होमे आगच्छेति शेषः। इति तृतीयस्य चतुर्थे सप्तमो वर्गः ॥ ७ ॥

HYMNES DE VAMADÊVA.

ASCHTAKA III°, ADHYÂYA VII°, VARGAS Ier ET II° (SÛKTA I).

प्र ऋभुभ्यो दूतमिव वाचमिष्य उपस्तिरे श्वैतरीं
धेनुमीले ।
ये वातजूतास्तरणिभिरेवैः परि द्यां सद्यो अपसो
बभूवुः ॥१॥

एकादशर्चं प्रथमं सूक्तं वामदेवस्यार्षं त्रैष्टुभं ऋभुदेवताकं ॥ तत्र ऋभूणां पूर्वं मनुष्याणामेव सतां तपसा देवत्वप्राप्तिः। आर्भवं शंसत्यृभवो वै देवेष्वित्यत्र ब्राह्मणेऽभिव्यक्तमाम्नाताः*। केचन ऋभवो नाम सूर्यस्य रश्मय इत्याचक्षते। अहं यजमानः ऋभुभ्य उरुभासमानेभ्यः वाचं स्तुतिरूपां प्रेष्ये प्रेरयामि। किमिव दूतमिव दूत स्वर्गं प्रति प्रेषय इति तद्वत्। किञ्च उपस्तिरे सोमोपस्तरणाय श्वैतरीं पयोयुक्तां धेनुमीले याचामि। ये॰ वातजूताः वायुसमानगन्तव्याः अपसः जगदुपकर्माणः सन्तः तरणिभिः तारकैः एवैः गमन

* Voir plus loin le passage de l'*Aitarêya Brâhmana* (III, 30), auquel le commentaire fait ici allusion.

यदारमक्रन्नृभवः पितृभ्यां परिविष्टी वेषणा दंस-
नाभिः।

आदिद्देवानामुप सख्यमायन् धीरासः पुष्टिमवहन्
मनायै ॥२॥

पुनर्ये चक्रुः पितरा युवाना सना यूपेव जरणा श-
याना।

ते वाजो विभ्वा ऋभुरिन्द्रवन्तो मधुप्सरसो नोऽव-
न्तु यज्ञं ॥३॥

शीलेभ्यैः द्यामन्तरिक्षं सद्यः तदानीमेव॰ परिभवन्ति सर्वतो व्याप्नुवन्ति। अथ रश्मय एव ऋभव इत्युक्तत्वात् आदित्यं वा रश्मयः परितो व्याप्नुवन्ति॰ ॥ १ ॥

यदा यस्मिन्काले ऋभवः॰ मातापितृभ्यां परिविष्टी वेषणा परिचर्य वेषणेन दंसनाभिः स्वकर्मसामर्थ्यैआरमत्यर्थं अ-क्रन् व्याप्ताः। आदित् अनन्तरमेव देवानामिन्द्रादीनां सख्यं सखित्वं देवतात्वमुपायनागमन्। यद्वानन्तरमेव देवानां समानत्वं॰। किञ्च धीरासो बुद्धिमन्तस्तेषां पुष्टिं गवादि-विषयां मनायै यजमानाय अवहन् वहन्ति धारयन्ति। यद्वा सविषयां पुष्टिं मनायै मनसे प्रहृष्टमनस्कत्वाय अवहन्॰ ॥ २ ॥

ये ऋभवः॰ मातापितरौ यूपेव छिन्नस्थानू इव जरणा जीर्णौ

यत्संवत्सम॑भवो गा अ॑रक्षन् यत्संवत्सम॑भवो मा अपिंशन् ।
यत्संवत्सम॑भर॒न् भासो अस्यास्ताभिः शमीभिरमृतत्वमाशुः ॥ ४ ॥
ज्येष्ठ आह चमसा द्वा करेति कनीयान् त्रीन् कृणवामेत्याह ।
कनिष्ठ आह चतुरस्करेति त्वष्ट ऋभवस्तत्पनयद्वचो वः ॥ ५ ॥

शयना शयनौ पुनः सना सद्य॰ युवानौ चक्रुः नित्यतरु-णावकुर्वन् । ते॰ इन्द्रवन्तो अनुप्रदेशेणेन्द्रेण तद्वन्तः मधुप्स-रसो मधुरस्य सोमरसं भक्षयितारो मनोहरनूपा नो ऽस्मदीयं यज्ञमवन्तु रक्षन्तु गच्छन्तु वा॰ ॥ ३ ॥

संवत्सं वसन्ति भूतान्यस्मिन्निति संवत्सरपर्यन्तमृभवो गां मृ-तां॰ अपालयन् स्वसामर्थ्यादिति यत् यद्येतत्कर्मास्ति तथा संवत्सं संवत्सरं॰ मांसतस्या एव गोर्मांसमपिंशन् अवयवान-कुर्वन् यत् किञ्च॰ अस्या भासो ऽभरन् दीप्तीरिव शोभा अकुर्वन्निति शमीभिः मृताया गोर्नवीकरणविषयैः कर्म-भिः॰ देवत्वं प्राप्ताः । कुत इति देवत्वप्राप्तिसाधनेन देवैः प्रतिश्रुतत्वात् । यद्वात्र संवत्सरमित्येतद्वशेन सह्नेतिव्याख्ये-यं ॥ ४ ॥

एकं चमसं तु सन्तं द्वौ कृणवामेति॰ । कनीयान् तदनन्तरो

सत्यमूचुर्नर एवा हि चक्रुरनु स्वधामृभवो जग्मुरे-
तां ।
विभ्राजमानांश्चमसाँ अहेवावेनत् त्वष्टा चतुरो द-
दृश्वान् ॥ ६ ॥
द्वादश द्यून् यदगोह्यस्यातिथ्ये रणन्नृभवः ससन्तः ।
सुक्षेत्रा कृणवन्ननयन्त सिन्धून् धन्वातिष्ठन्नोषधी-
र्निम्नमापः ॥ ७ ॥

विभ्वा त्रीन्"। तद्वरो कनिष्ठो वाजः। एकं चमसं सन्तं द्वौ चतुरः कृणोतनेति। देवदूतो ऽग्नि ऋभूनाह देवत्वप्राप्युचितेन कार्य्यत्वेन। तदा तेषां मध्ये एको ज्येष्ठ ऋभुराह। किमित्युच्यते"। तदेवं चतुःकरणरूपं हे ऋभवस्त्वष्टा युष्मदुक्तः वः वचः युष्मद्वचनं पनयत् अस्तौत् अङ्गीचकारेत्यर्थः"। इति तृतीयस्य सप्तमे प्रथमो वर्गः॥ ५ ॥

नरो मनुष्यरूपा ऋभवः"सत्यमेवाब्रुवन् हि यस्मादेत एवेदं चक्रुः चतुरोऽकुर्वन् यथोक्तं। तथैव कृतवन्त इत्यभिप्रायाः अनु चतुर्धाकरणानन्तरमेव तृतीयसवनगतां एतां स्वधां सोम लक्ष्यममृतमृभवो जग्मुः। एकं"—साकं देवैर्यज्ञियासो भविष्यथेति श्रुतत्वात्। अथ त्वष्टा देवो" अहेव अहानीव दीप्यमानांश्चमसान् चतुरो ददृश्वान् सम्यवेनदमन्यत् अङ्गीचकारेत्यर्थः" ॥ ६ ॥

तत्र इष्मय एव ऋभव इत्युक्तत्वात्तद्रूपेण स्तूयन्ते। यथदा

रथं ये चक्रुः सुवृतं नरेष्ठां ये धेनुं विश्वजुवं विश्वरूपां ।
त आ तक्षन्त्वृभवो रयिं नः स्ववसः स्वपसः सुहस्ताः ॥ ८॥

यून् दिवसान् आर्द्रादिद्वादश वृष्टिनक्षत्राणीत्यर्थः। अगोह्यस्यागोप्यस्यादित्यस्य गृहे आतिथ्ये अकस्मादागतो तिथिस्तदुचितं सत्कारारूपं कर्म्मातिथ्ये। तदर्थं ससन्तः स्वपन्तः सुखेन निवसन्त ऋभवः रणन् रमन्ते। अगोह्यस्य यदसस्तना गृह इत्युक्तं*। तदानीं सुक्षेत्रा कृणवन् अशोभनानि क्षेत्राणि वृष्ट्यासस्यादिना समृद्धानि अकुर्वन् सिन्धून्नदीस्नयन्त अप्रेरयन्। तस्मिन्काले ओषधीरोषधयो धन्व निरुदकस्थानमाश्रित्य आतिष्ठन् निम्नं नीचस्थानमापो ऽतिष्ठन्। उद्वत्स्वस्मा°—निवत्स्वप** इत्युक्तं° ॥ ७ ॥
ये ऋभवः° सुचक्रं सुष्ठुवर्त्तमानं नेष्ठां नेतरि वर्त्तमानं रथं चक्रुः। ये च विश्वजुवं विश्वस्य प्रेरयित्रीं विश्वरूपां बहुरूपामेतन्नामिकां धेनुं गां° अकुर्वन्। बृहस्पतिर्विश्वरूपामुपाजतेत्युक्तं***। ते महान्त ऋभवो नो ऽस्माकं रयिं धनं° सर्वतो निष्पादयन्तु। कीदृशास्ते° स्ववसः शोभनान्नोपेताः स्वपसः सुकर्म्माणः सुहस्ताः शोभनहस्ताः° ॥ ८॥

* Voir plus haut, liv. II, lect. III, h. VI, st. 11, *b*.
** Voir le même hymne du livre II, st 11, *a*.
*** Voir plus haut, l'hymne IV (st. 6) du II° livre (III° lecture).

अपो ह्येषामजुषन्त देवा अभि क्रत्वा मनसा दीध्या-
नाः ।
वाजो देवानामभवत्सुकर्मेन्द्रस्य ऋभुक्षा वरुणस्य
विभ्वा ॥ ९ ॥
ये हरी मेधयोक्था मदन्त इन्द्राय चक्रुः सुयुजा ये
अश्वा ।
ते रायस्पोषं द्रविणान्यस्मे धत्त ऋभवः क्षेमयन्तो
न मित्रं ॥ १० ॥

एषामृभूणां अपो ऽश्वतरनिर्माणादिरूपं कर्म्म देवा इन्द्रा-दयो ऽजुषन्त सेवन्त। इन्द्रो हरी रथमित्यादिमन्त्रोक्तप्रकारेण स्वीकृतवन्त इत्यर्थः*। कीदृशास्ते। क्रत्वा वरप्रदानरूपेण कर्म्मणा मनसा शोभनेन चित्तेन अनुग्रहयुक्तेन अभिदी-ध्यानाः दीप्यमाना भवतामनुग्रहेण। किं लब्धमित्याह। सुकर्म्मा शोभनव्यापारो वाजः कनीयान् देवानां सर्वेषां सम्बन्ध्यभवत्। तथेन्द्रस्य सम्बन्धी ऋभुक्षा ऋभुर्ज्येष्ठः। वि-भ्वा मध्यमो वरुणस्य सम्बन्ध्यभवत् हि पूरणः ॥ ९ ॥ ये हरी अश्वौ मेधया उक्था उक्थैः स्तुतिभिः मदन्तो हर्षयन्तः चक्रुः ये च तौ सुयुजौ सुयुज्यमानावश्वौ इन्द्रार्थं अकुर्वन्। हे ऋभवस्ते यूयं धनपुष्टिं द्रविणानि गवादिध-

* Voir le commencement de la même stance 6° de l'hymne IV.

उदाङ्गः पीतिमुत वो मदं धुर्न ऋते श्रान्तस्य सख्याय देवाः ।
ते नूनमस्मे ऋभवो वसूनि तृतीये अस्मिन्सवने दधात ॥ ११ ॥

VARGAS III — IV (SÛKTA II).

ऋभुर्विभ्वा वाज इन्द्रो नो अच्छेमं यज्ञं रत्नधेयोप यात ।

नानि च सुखानि वास्मे अस्मासु धत्त धारयत॰ । किमिव । क्षेमयन्तः क्षेममिच्छन्तः मित्रं न मित्रमिव ।॰ यद्यप्यृभव एव ऋभुनाम तत्सम्बन्धात् इतरे ऋभव उच्यन्ते प्राणभृन्न्यायेन॰ ॥ १० ॥

इदा इदानीं चमसादिनिर्माणानन्तरं अङ्गः स्तुत्यात्ः सम्बन्धिनः तृतीये सवने पीतिं सोमपानं उतापिच मदं तज्जनितं वो युष्माकं धुः ददुः देवाःश्रान्तस्य श्रान्ताय श्रमयुक्ताय ऋते सख्याय सखित्वाय न भवन्ति देवाः । य एते श्रान्ताय ददुरित्यर्थः। हे ऋभवस्ते मदन्तो नूनं निश्चयमस्मे अस्मासु॰ वसूनि धनानि दधात धारयत॰। इति तृतीयस्य सप्तमे द्वितीयो वर्गः ॥ ११ ॥

एकादशर्चं द्वितीयं सूक्तं वामदेवस्यार्षं त्रैष्टुभमार्भवं॰॥

ऋभुः॰ — एते देवाः नो ऽस्मदीयमिमं यज्ञं अच्छाभिमुख

इदा हि वो धिषणा देव्यह्नामधात् पीतिं सं मदा
अग्मता वः ॥ १ ॥
विदानासो जन्मनो वाजरत्ना उत ऋतुभिर्ऋभवो
मादयध्वं ।
सं वो मदा अग्मत सं पुरन्धिः सुवीरामस्मे रयि-
मेरयध्वं ॥ २ ॥

रत्नधेया अस्मभ्यं रत्नधनाय उपयातोपगच्छत । ननु इन्द्रः सोमस्वामी आगच्छतु । कथमेषां यज्ञप्राप्तिरिति चेत् उच्यते। इदा हि इदानीं खलु वो युष्माकं धिषणा वाग्देवी प्रजापतेः सम्बन्धिनी अह्ना सोमाभिषवसम्बन्धिना पीतिं* अधात् । स प्रजापतिरब्रवीत्* — त्वमेवैभिः सम्पिबस्वेति ब्राह्मणं* । यस्मादेवं तस्मान्मदाश्च वो युष्मान् समग्मत सङ्गताः। यद्वा वो मद्देवैः सङ्गताः* ॥ १ ॥
हे वाजरत्नाः सोमलक्षणान्नेन राजमानाः ऋभवो यूयं जन्मनः जननस्य देवत्वप्राप्तिं विदानासो जानन्तः। यद्वा* सोमप्राप्तिं जानन्तः। जन्मनः पूर्वं मनुष्या जन्मवन्तश्च सन्तः। उत शब्दार्थे ऋतुभिर्देवैः सह मादयध्वं। वो युष्मान् मदाः सोमपानजनिताः समग्मत सङ्गताः पुरन्धिः स्तुतिरपि समग्मत ते यूयमस्मे अस्माकं सुवीरां शोभनैर्वीरैरुपेतां रयिं धनं* प्रेरयत* ॥ २ ॥

* Voir plus loin le passage de l'*Aitaréya Bráhmana*, déjà cité précédemment par le commentaire.

अयं वो यज्ञ ऋभवो ऽकारि यमा मनुष्वत् प्र दिवो
दधिध्वे ।
प्र वो ऽच्छा जुजुषाणासो अस्थुरभूत विश्वे अग्रियोत
वाजाः ॥ ३ ॥
अभूदु वो विधते रत्नधेयमिदा नरो दाशुषे मर्त्याय ।
पिबत वाजा ऋभवो ददे वो महि तृतीयं सवनं
मदाय ॥ ४ ॥

वो युष्मदर्थं अयं यज्ञो ऽकारि मनुष्वत् मनुष्यवत् प्रदिवः प्रकर्षेण द्योतमानाः सन्तः यद्दधिध्वे धारयत जठरे । तदर्थं वो॰ अच्छाभिमुख्येन जुजुषाणासः सेवमानाः सोमा प्र अस्थुः प्रतिष्ठन्तु । उतापि च धारयित्वा ते च हे वाजाः ऋभवो विश्वे सूर्यमग्रिया यज्ञा अग्रत्वसपानवन्तो वा॰ भवथ॰ ॥ ३ ॥

हे नरो नेतार ऋभवो वो॰ अनुयज्ञादिदा इदानीं तृतीयसवने तत्सम्बन्धिनं सोममित्यर्थः । किमर्थं । मदाय हर्षाय तृप्तये वा रत्नधेयं दातव्यं रत्नं विधते विधति परिचरणाकर्म्म स्तुत्या परिचरते दाशुषे॰ मर्त्यं अभूदस्तु तदर्थं हे वाजा हे ऋभवः । एतद्वयं विभ्वनामकस्यापि उपलक्षणामितरापेक्षया प्रत्येकबहुवचनं । यूयं पिबत तदर्थं वो ददे । किं महि महत्प्रभूतं तृतीयं सवनं तत्सम्बन्धिनं सोममित्यर्थः॰ ॥ ४ ॥

आ वाजा यातोप न ऋभुक्षा महो नरो द्रविणसो गृणानाः ।
आ वः पीतयो ऽभिपित्वे अह्नामिमा अस्तं न वस्व इव ग्मन् ॥५॥
आ नपातः शवसो यातनोपेमं यज्ञं नमसा हूयमानाः ।
सजोषसः सूरयो यस्य च स्थ मध्वः पात रत्नधा इन्द्रवन्तः ॥६॥

हे वाजा ऋभुक्षा नरो नेतारो यूयं नो ऽस्मानुपायात। किं कुर्वन्तः। महो महतो द्रविणसो धनस्य कर्म्मणि षष्ठी महद्द्रविणं गृणानाः स्तुवन्तः। किञ्च अह्नामभिपित्वे अभिपतने समाप्ते तृतीयसवन इत्यर्थः॰ इमाः पीतयः पानान्याग्मन् आगच्छति। तत्र दृष्टान्तः। अस्तं न वस्व इव गृहं प्रति वस्वो नवप्रसवा गाव इव॰। इति तृतीयस्य सप्तमे तृतीयो वर्गः॥ ५ ॥
हे॰ बलस्य नपातयितारः तस्य पुत्रा वा बलवन्त इत्यर्थः। यूयं नमसा स्तोत्रेण हूयमानः आकारिताः सन्तः इमं यज्ञं॰ उपगच्छत। कीदृशा यूयं। सजोषसः इन्द्रेण सह प्रीताः सूरयो मेधाविनः इन्द्रस्य च कः प्रसङ्ग इत्युच्यते। यस्य च स्थ चेति प्रसिद्धो यस्येन्द्रस्य सम्बन्धिनो यूयं भवथ तदुचि-

सजोषा इन्द्र वरुणेन सोमं सजोषाः पाहि गिर्वणो
मरुद्भिः ।
अग्रेपाभिर्ऋतुपाभिः सजोषा ग्नास्पत्नीभी रत्नधाभिः
सजोषाः ॥ ७ ॥
सजोषस आदित्यैर्मादयध्वं सजोषस ऋभवः पर्वते-
भिः ।
सजोषसो दैव्येना सवित्रा सजोषसः सिन्धुभी रत्न-
धेभिः ॥ ८ ॥

ताश्वनिर्माणादित्यभिप्रायः । यस्मादेवं तस्माद्विभ्वन्तः तेनेन्द्रेण तद्वन्तो रत्नधाः रमणीयानां धनानां दातारो यूयं मध्वः मधुरं सोमं पात पिबत ॥ ६ ॥

हे इन्द्र त्वं मरुद्भिः सजोषाः सङ्गतः सन् — अग्रेपाभिः प्रथमपातृभिः त्वं वरुणेन स अभिमानी देवेन सजोषाः समानप्रीतिः सन् सोमं — हे गिर्वणः गीर्भिर्वननीय सम्भजनीय इन्द्रर्तुपाभिर्ऋतुयाज्यदेवैश्च ग्नास्पत्नीभिः स्त्रीणां पालयित्र्यो ग्नाः पत्न्यः ताभिः मेनाग्ना इति स्त्रीणामिति निरुक्तं। रत्नधाभिर्ऋतुभिः सह पिब यद्वा ग्नास्पत्नीभिरित्यस्य विशेषणं ताभिर्वा सजोषाः सोमं पिब ॥ ७ ॥

हे आदित्यैः सङ्गता यूयं मादयध्वं तथा पर्वतेभिः पर्वभिः पर्वण्युच्यमानैर्देवविशेषैः दैव्येन देवेभ्यो हितेन स-

ये अश्विना ये पितरा य ऊती धेनुं ततक्षुर्ऋभवो ये अश्वा ।
ये अंसत्रा य ऋधग्रोदसी ये विभ्वो नरः स्वपत्यानि चक्रुः ॥ ९ ॥
ये गोमन्तं वाजवन्तं सुवीरं रयिं धत्थ वसुमन्तं पुरुक्षुं ।
ये अग्रेपा ऋभवो मन्दसाना अस्मे धत्त ये च रातिं गृणन्ति ॥ १० ॥

विव्रा॰ रत्नधेभिः रत्नानां दातृभिः सिन्धुभिः स्यन्दनस्वभावैर्नद्यभिमानैर्देवैश्च सजोषसो मादयध्वं॰ ॥ ८ ॥
ये॰ ऊती ऊत्या क्रियया निर्माणरूपया अप्रीणयन्। ये च॰ पितरौ ततक्षुः पुनर्नवीकरणेन तक्षणेन समपादयन् जीर्णौ सन्तौ ऊती ऊत्या युवानौ चक्रुः। ये च धेनुं ततक्षुर्मृतायाः॰ ये चाश्वा अश्वौ ततक्षुः। निश्चर्मणो गां॰—ऋणोतनेत्याद्युक्तं*। ये चांसत्रा अंसत्राणि कवचानि देवेभ्यः चक्रुः। ये च रोदसी द्यावापृथिव्यौ ऋधक् विरुद्धं कर्म्म चक्रुः। ये च नरो नेतारो विभ्व ऋभवः स्वपत्यानि सुप्रजाः चक्रुः ते अग्रेपा हि इत्युत्तर अत्र सम्बन्धः॰ ॥ ९ ॥
ये॰ यूयं॰ गोमन्तं बलवन्तं शोभनपुत्रोपेतं निवासयोग्यगृहादिधनोपेतं पुरुक्षुं बह्वन्नं रयिं धनं धत्थ धारयथ मह्यं

* Voir plus haut la st. 7 de l'h. ɪᴠᵉ, déjà cité, du livre II (lect. III).

नापाभूत न वो तीतृषामानिःशस्ता ऋभवो यज्ञे
अस्मिन् ।
समिन्द्रेण मदथ सं मरुद्भिः सं राजभी रत्नधेयाय दे-
वाः ॥ ११ ॥

VARGAS V — VI (SÛKTA III).

इहोप यात शवसो नपातः सौधन्वना ऋभवो मा-
पभूत ।
अस्मिन् हि वः सवने रत्नधेयं गमन्त्विन्द्रमनु वो
मदासः ॥ १ ॥

दत्त॰—ते यूयं अग्रेपाः प्रथमं पातारः मन्दसानाः माद्यन्तः हृष्टा सन्तः॰ धत्त दत्त ये च रातिं दानं सोमं वा गृणन्ति स्तुवन्ति तेभ्यो धत्त। यद्वा रातिं गृणन्ति यजमानास्तेभ्यो ऽपि धत्त॰ ॥ १० ॥

नापाभूत अपरक्ता न भवत वयञ्च वो युष्मान् न तीतृषाम अत्यन्तं तृषितान् मा करवाम। अतो हे ऋभवो देवाः अनिः शस्ताः अनिन्दिताः सन्तो ऽस्मिन् यज्ञे इन्द्रेण सम्मदथ। मरुद्भिः राजभिः राजमानैर्देवैः॰ तृप्ता भवत। किमर्थं॰ धनदानाय॰ ॥ इति तृतीयस्य सप्तमे चतुर्थो वर्गः ॥ ११ ॥

नवर्चं तृतीयं सूक्तं वामदेवस्यार्षं त्रैष्टुभमार्भवं॰ ॥
हे॰ बलस्य पुत्राः तस्य नपातयितारो वा हे सौधन्वना॰

आगन्नृभूणामिह रत्नधेयमभूत् सोमस्य सुषुतस्य
पीतिः ।
सुकृत्यया यत्स्वपस्यया च एकं विचक्र चमसं च-
तुर्द्धा ॥२॥
व्यकृणोत चमसं चतुर्द्धा सखे विशिन्नेत्यब्रवीत ।
अथैत वाजा अमृतस्य पन्थां गणं देवानामृभवः
सुहस्ताः ॥३॥

इह अस्मिन्तृतीयसवने उपगच्छत मापभूत अपगता न भवत रत्नधेयं रमणीयधनस्य दातारमिन्द्रमनुसृत्य युष्मान् मद्यासो मदकराः सोमाः ममन्तु गच्छन्तु । अन्विति क्रियया वा सम्बध्यते । इन्द्रं युष्मांश्चानुगच्छन्त्वित्यर्थः हि पूरणः ॥१॥

ऋभूणां युष्माकमिह तृतीयसवने आगन् आगच्छतु मन्त्रं । यद्वा । युष्माकमेव सोमस्यरत्नमागमत् । सोमस्य सुषुतस्य पीतिः पानमभूत् । प्रजापतिना लब्धमित्यर्थः । तदपि कुत इति चेत् उच्यते । यद्यस्मात्सुकृत्यया शोभनहस्तव्यापारेण स्वपस्यया शोभनरथनिर्माणादिकर्म्मेच्छया च एकं सन्तं चमसं चतुर्द्धा विचक्र कृतवन्तः ॥२॥

हे वाजाः सुहस्ताः शोभनहस्तोपेताः ऋभवः चमसं चतुर्द्धा व्यकृणोत व्यकुरुत कृत्वा च हे सखे सन्निभूताग्रे विशिन्नेति अनुग्रहेण सोमपानमिति अब्रवीत अवदत । अथ

किं मयः स्विच्चमस एष आस यं काव्येन चतुरो विचक्र।

अथ सुनुध्वं सवनं मदाय पात ऋभवो मधुनः सोम्यस्य ॥४॥

शच्याकर्त्त पितरा युवाना शच्याकर्त्त चमसं देवपानं।

शच्या हरी धनुतरावतष्टेन्द्रवाहावृभवो वाजरत्नाः ॥५॥

यूयं अमृतस्यामरणधर्मकस्य स्वर्गस्य पन्थां पन्थानमेत अभिगच्छत। किं तदमृतमिति देवानामिन्द्रादीनां गणं सङ्गातं स्त प्राप्ताः ॥ ३ ॥

किमात्मकः चमसः स्वित्प्रश्नेऽयं। चमसमेकं सन्तं काव्येन कवीनां सम्बन्धिना कर्म्मणा कौशलेन चतुरो विचक्र कृतवन्तः। अथ अधुना सवनं सूयत इति सवनं सोमः। तं मदाय हर्षाय सुनुध्वं। हे ऋभवो हे ऋत्विजः ॥ ४ ॥

यूयं शच्या कर्म्मणा मातापितरौ युवानौ अकर्त्त अकुरुत। तथा शच्या चमसं देवपानार्हं चतुर्धा कुरुतेत्यर्थः। शच्या हरी अश्वौ तक्षणेन सम्पादितवन्तः। कीदृशौ हरी। धनुतरौ शीघ्रगन्तारौ इन्द्रवाहौ इन्द्रवोढारौ ॥ इति तृतीयस्य सप्तमे पञ्चमो वर्गः ॥ ५ ॥

यो वः सुनोत्यभिपित्वे अह्नां तीव्रं वाजासः सवनं
मदाय ।
तस्मै रयिमृभवः सर्ववीरमातक्षत वृषणो मन्दसा-
नाः ॥ ६ ॥
प्रातः सुतमपिबो हर्यश्व माध्यन्दिनं सवनं केवलं
ते ।
समृभुभिः पिबस्व रत्नधेभिः सखीँर्यां इन्द्र चकृषे
सुकृत्या ॥ ७ ॥

हे॰ वाजासो ऽन्नवन्तो वो युष्मभ्यं यो यजमानः अह्नामभि-
पित्वे अभिपतने तृतीयसवने इत्यर्थः तस्मिन्तीव्रं रसवत्तरं
सवनं॰ सोमं मदाय सुनोति । तस्मै सर्ववीरं बहुपुत्रोपेतं
रयिं॰ हे वृषणः फलवर्षितारः मन्दसानाः मोदमानाः सन्तः
आतक्षत सम्पादयतेत्यर्थः॰ ॥ ६ ॥
हे हर्यश्व हरितवर्णाश्वोपेत इन्द्र प्रातः प्रातःसवनेषु सुतं त-
मभिषुतसोममपिबः पिबस्व । माध्यन्दिनं केवलं ते परं त-
वैव नान्येषां । सवनद्वयस्य पृथगभिधानात्तृतीयसवनं परि-
शिष्यते । तृतीयसवने रत्नधेभिः॰ सम्पिबस्व । हे इन्द्र यानृभून्
सुकृत्या शोभनकर्म्मणा सखीन् चकृषे अकरोः॰ ॥ ७ ॥

ये देवासो अभवता सुकृत्या श्येना इवेदधि दिवि
निषेद ।
ते रत्नं धात शवसो नपातः सौधन्वना अभवता-
मृतासः ॥ ८ ॥
यत्तृतीयं सवनं रत्नधेयमकृणुध्वं स्वपस्या सुहस्ताः ।
तदृभवः परिषिक्तं व एतत् सं मदेभिरिन्द्रियेभिः
पिबध्वं ॥ ९ ॥

VARGAS VII ET VIII (SÛKTA IV).

अनश्वो जातो अनभीशुरुक्थ्यो रथः त्रिचक्रः परि-
वर्त्तते रजः ।

हे॰—यूयं सुकृत्या॰ देवासो देवाः अभवत अभूवन् श्येना इवेत् शंसनीयगतयो गृध्रविशेषा दिवि द्युलोके अधि नि-षेद अधिनिषण्णाः । हे॰—बलवन्तस्ते यूयं रत्नं धनं धात प्रयच्छत हे सौ॰—अमृतासो अमृता देवा अभवत॰ ॥ ८ ॥ हे सुहस्ताः॰—ऋभवः रत्नधेयं रामणीयं सोमदानवन्तं॰ वो युष्माकं सम्बन्धिभिः मदेभिः माद्यद्भिः इन्द्रियेभिः इन्द्रियैः सम्पिबध्वं । यद्यपि वदनमेव पानसाधनं तथापि चक्षुः श्रोत्रादीनामपि दर्शनश्रवणादिना तृप्तिसद्भावात् पातृत्व-मुपचर्यते॰ ॥ इति तृतीयस्य सप्तमे षष्ठो वर्गः ॥ ६ ॥ नवर्चं चतुर्थं सूक्तमार्भवं ऋषिर्वामदेवः अन्त्या त्रिष्टुप् शि-ष्टास्त्रिष्टुबन्तं परिभाषया जगत्यः॰ इत्यनुक्रमणिका ॥

मह्त्तद्वो देव्यस्य प्रवाचनं द्यामृभवः पृथिवीँ यच्च
पुष्यथ ॥ १ ॥
रथं ये चक्रुः सुवृतं सुचेतसोऽविह्वरन्तं मनसस्प-
रिध्यया ।
ताँ ऊन्वस्य सवनस्य पीतय आ वो वाजा ऋभवो
वेदयामसि ॥ २ ॥
तद्वो वाजा ऋभवः सुप्रवाचनं देवेषु विभ्वो अभ-
वन् महित्वनं ।

हे ऋभवः अश्विनोः सम्बन्धी युष्मद्दत्तो रथः अनश्वो जातः वह्नाश्वनिरपेक्षः सम्पन्नः तथा अनभीशुः प्रग्रहरहितः उक्थ्यः स्तुत्यः चक्रत्रययुक्तः रजोऽन्तरिक्षं परिभ्रमति । महत् प्रभूतं तदिदं निर्माणाख्यं कर्म्म वो देव्यस्य देवत्वस्य प्रवाचनं प्रवक्तृ प्रख्यापकं । यच्च येन कर्म्मणा द्यां वा पृथिवीं वा पुष्यथ पुष्टां कुरुथ ॥ १ ॥

सुचेतसः शोभनचित्ता ये ऋभवो सुवृतं सुवर्त्तनचक्रं अविह्वरन्तं अकुटिलं रथं मनसस्परिध्यया मनसो ध्यानेन अप्रयत्नेन । नु क्षिप्रं चक्रुः । तान् उशब्द एवार्थे तानेवास्य सवनस्य पीतये एतं सोमं पातुं हे वाजाः — आवेदयामसि आवेदयामस् ॥ २ ॥

हे — हे विभ्वः विभवः इतरापेक्षया परस्परं बहुवाचनमि-

त्रिव्री यत्सन्ता पितरा सनाजुरा पुनर्युवाना चर-
थाय तक्षथ ॥ ३ ॥

एकं विचक्र चमसं चतुर्वयं निश्चर्मणो गामरिणीत
धीतिभिः ।

अथ देवेष्वमृतत्वमानश श्रुष्टी वाजा ऋभवस्तद्व उ-
क्थ्यं ॥ ४ ॥

ऋभुतो रयिः प्रथमश्रवस्तमो वाजश्रुतासो यमजी-
जनन्नरः ।

त्युक्तं वो°—तन्महित्वनं महत्त्वं महात्म्यं देवेषु मध्ये सुप्र-
वाचनं प्रवाच्यमभवत् तद्धित्युक्तं यद्धित्याह । त्रिव्री वृद्धौ
सन्ता सन्तौ सनाजुरा सदा जीर्णौ पितरौ° नित्य तरुणौ
चरथाय सञ्चरणाय तक्षथ सम्पादितवन्तः॥ ३ ॥

हे°—एकमेव सन्तं पानसाधनं चमसं चतुर्वयं वयाः शाखाः
चतुःशाखं चतुरवयवं विचक्र व्यकुरुत तथा धीतिभिः
कर्म्मभिः । चर्मणः नूतनां गां निरिणीत संस्कुरुत निरि-
त्येष समित्येतस्य स्थाने । अथ अतः कारणात् देवेषु मध्ये
अमृतत्वमानश प्राप्नुत । हे वाजाः हे ऋभवः तत्तादृशं वो
युष्माकं कर्म्म श्रुष्टीति क्षिप्रनामैतत् क्षिप्रमुतक्थ्यं स्तुत्यं
भवति° ॥ ४ ॥

ऋभुतो ऋभूणां सकाशात् प्रथमश्रवस्तमः प्रथमं मुख्यम-

विश्वतष्टो विदथेषु प्रवाच्यो यं देवासो ऽवथा स
विचर्षणिः ॥५॥
स वाज्यर्वा स ऋषिर्वचस्यया स शूरो अस्ता पृत-
नासु दुष्टरः ।
स रायस्पोषं स सुवीर्यं दधे यं वाजो विश्व ऋभवो
यमाविषुः ॥ ६ ॥

तिशयितप्रयत्नं यशो वा यस्य धनस्य तद्रयिर्धनमस्माकं भवत्विति शेषः । वाजश्रुतासो वाजैः अन्नैः सदसि ख्याताः नरो नेतारो ऋभवो यं रयिमजीजनन् उत्पादितवन्तः । विभ्वतष्टो विभ्वभिर्ऋभुभिः तष्टस्तक्षणात्सम्पन्नः चमसो ऽश्विनोः रथो वा विदथेषु यज्ञेषु प्रवाच्यः प्रकर्षेण स्तुत्यः । हे देवासो यं चमसं रथं वा अवथ रक्षथ स विचर्षणिः विविधं द्रष्टा भवति द्रष्टव्यो भवतीत्यर्थः । इति तृतीयस्य सप्तमे सप्तमो वर्गः ॥ ५ ॥

स वाजी वेजनवान् बलवान् सन् अर्वा अरणकुशलो भवति स ऋषिः अतीन्द्रियो ज्ञानी सन् वचस्यया स्तुत्यो भवति । स शूरो विक्रान्तःसन् । अस्ता क्षेप्ता शत्रूणां स्वयं च पृतनासु सङ्ग्रमेषु दुष्टरो नाभिभाव्यो । स दाता रायस्पोषं धनपुष्टिं दधे धत्ते सुवीर्यं सुवीरत्वं मनुष्यवाजो यं विभ्वा ऋभवश्चाविषुः अरक्षन् ॥ ६ ॥

श्रेष्ठं वः पेशो अधिधायि दर्शतं स्तोमो वाजा ऋभवस्तं जुजुष्टन ।
धीरासो हि ष्ठा कवयो विपश्चितस्तान् व एना ब्रह्मणा वेदयामसि ॥ ७ ॥
यूयमस्मभ्यं धिषणाभ्यस्परि विद्वांसो विश्वा नर्याणि भोजना ।
द्युमन्तं वाजं वृषशुष्ममुत्तममा नो रयिमृभवस्तक्षता वयः ॥ ८ ॥

श्रेष्ठमत्युत्कृष्टमत एव॰ दर्शनीयं वो॰ पेशो रूपं अधिधायि अधिनिहितं । अतस्तदुचितो यः स्तोमः स्तोमं स्तोत्रमस्मत्कृतमस्ति हे वाजा ऋभवः तं॰—जुजुष्टन सेवध्वं । ये यूयं धीरासो हि धीमन्तः प्रसिद्धाः कवयो मेधाविनः विपश्चितो ज्ञानवन्तःस्थ भवथ । तान् वो युष्मान एन एतेन ब्रह्मणा मन्त्रेण शास्त्रात्मकेन आवेदयामसि । अथ चित्तलक्षणा विपश्चित स्तोतारो यान् स्तुवन्तीतिशेषः तान्॰—प्रज्ञापयामः॰ ॥ ७ ॥

हे॰—धिषणाभ्यः परिस्तुतिभ्यो निमित्तभूतेभ्यः परीति पञ्चम्यर्थानुवादी । नर्याणि नृभ्यो हितानि विश्वा सर्वाणि . भोजना भोग्यानि विद्वांसो जानन्तःसन्तः । अतक्षत किञ्च द्युमन्तं दीप्तिमन्तं हिरण्यादिरूपं वाजं बलवन्तं वृषशुष्मं

इह प्रजामिह रयिं रराणा इह श्रवो वीरवत्तक्षता नः ।
येन वयं चितयेमात्यन्यान्तं वाजं चित्रमृभवो ददा नः ॥ ९ ॥

VARGAS IX ET X (SÛKTA V).

उप नो वाजा अध्वरमृभुक्षा देवा यात पथिभिर्देवयानैः ।
यथा यज्ञं मनुषो विक्ष्वासु दधिध्वे रण्वाः सुदिनेष्वह्नां ॥ १ ॥

सेक्तॄणां बलवतां शोषकं उत्तमं रयिं नेऽस्माकं वयोऽन्नं च आतक्षत ॥ ८ ॥

नो॰—इह यज्ञे रराणाः स्तुताः सन्तः प्रजां तक्षत इहैव रयिं च तक्षत श्रवो यशः वीरवद्वीरैर्भृत्यादिभिरुपेतं तक्षत । किञ्च वयं येन वाजेन अन्यानस्मत्समानान् अति चितयेम अतिक्रम्य ज्ञायेमहि तं चित्रं चायनीयं वाजमन्नं ददा नः अस्मभ्यं दत्त ॥ इति तृतीयस्य सप्तमेऽष्टमो वर्गः ॥ ९ ॥

अष्टर्चं पञ्चमं सूक्तं वामदेवस्यार्षमार्भवं त्रैष्टुभं पञ्चम्याद्यास्तिस्रो ऽनुष्टुभः तथा चानुक्रान्तं ॥

हे ऋभुक्षा ऋभवो देवाः नो अध्वरं यागमुपगच्छत देवैर्गन्तव्यैर्मार्गैः यथा येन प्रकारेण मनुषो मनोः सम्बन्धि-

ते वो हृदे मनसे सन्तु यज्ञा जुष्टासो अद्य घृतनि-
णिजो गुः ।
प्र वः सुतासो हरयन्त पूर्णाः क्रत्वे दक्षाय हर्षयन्त
पीताः ॥ २ ॥
त्र्युदायं देवहितं यथा वः स्तोमो वाजा ऋभुक्षणो
ददे वः ।
जुह्वे मनुष्वदुपरासु विक्षु युष्मे सचा बृहद्दिवेषु सो-
मं ॥ ३ ॥

नीचासु विक्षु प्रजासु यजमानेषु। हे रण्वाः रमणीयाः वाजाः अह्नां सुदिनेषु सुदिनत्वनिमित्तेषु यज्ञमस्मदीयं दधिध्वे धारयथ । यथा — यज्ञमागत्य सुदिनत्वं कुरुथ तथा यज्ञमायातेति ॥ १ ॥

अद्यास्मिन् यागदिने ते यज्ञाः यागशासनाः सोमाः वो हृदे युष्माकं हृदयाय मनसे तत्प्रीतये सन्तु भवन्तु। जुष्टासः पर्याप्ताः घृतनिर्णिजः मिश्रेण द्रव्येण दीप्तरूपाः गुः गच्छन्त । युष्मत् हृदयं। सुतासो ऽभिषुताः सोमाः सवनेषु पूर्णाः वो युष्मदर्थं प्रहरयन्त प्रक्रियन्ते। यद्वा हर्यते कान्ति कर्मणः इन्द्ररूपं प्रकर्षेण वो — कामयन्ते। क्रत्वे क्रतवे कर्मणे दक्षाय बलाय पीताः हर्षयन्त ॥ २ ॥

त्र्युदायं सवनत्रयागमनोपेतं देवहितं सोमाख्यमन्नं देवेभ्यो

पीवो अश्वाः शुचद्रथा हि भूतायःशिप्रा वाजिनः
सुनिष्काः ।
इन्द्रस्य सूनो शवसो नपातो ऽनु वश्चेत्यग्रियं म-
दाय ॥४॥
ऋभुमृभुक्षणो रयिं वाजे वाजिन्तमं युजं ।
इन्द्रस्वन्तं हवामहे सदासातममश्विनं ॥५॥

हितं तृतीयसवने स्थितमित्यर्थः। तद्यथा वो॰— हे वाजाः हे ऋभुक्षणः ऋभवः तथा स्तोमं स्तोत्रं वो दधे धारयामि। उपरासु उप देवयजनसमीपे रमन्ते इत्युपराः तासु विक्षु प्रजासु वृद्धिवेषु प्रभृतदीप्तिषु मध्ये मनुष्वत् मनुरिव युष्मे युष्मदर्थे सचा सह अनेकप्रदेषु प्रस्थितं जुह्वे जुहोमि सोमं॰ ॥ ३ ॥

हे वाजिनः ऋभवः पीवो अश्वाः येषां ते तादृशाः तथा शुचद्रथाः सुप्रथाः अयःशिप्राः शिप्रे हनू नासिके वा अयो वा सारभूतनासिकाः सुनिष्काः शोभनधनाश्च भूत भवत। हे इन्द्रस्य सूनो सूनवः पुत्राः पुत्रवद्रक्षणीयाः हे॰ बलस्य पुत्राः बलिना वो युष्मभ्यं मदाय अनुचेति अन्वज्ञायि देवेषु अग्रियं भवत्तृतीयं सवनं हि॰ ॥ ४ ॥

हे ऋभुक्षणः ऋभवः ऋभुं समानं रयिं धनरूपं तद्धेतुभूतत्वात्तच्छब्दं । वाजे सङ्ग्रामे वाजिन्तमं अत्यन्तं बलवत्तमं युजं परस्परयोगोपेतं इन्द्रस्वन्तं इन्द्रियवन्तं सदासातमं सर्वदा

सेदृ ऋभवो यमवथ यूयमिन्द्रश्च मर्त्यं ।
स धीभिरस्तु सनिता मेधसाता सो अर्वता ॥ ६ ॥
वि नो वाजा ऋभुक्षणः पथश्चितन यष्टवे ।
अस्मभ्यं सूरयः स्तुता विश्वा आशास्तरीषणि ॥७॥
तन्नो वाजा ऋभुक्षण इन्द्र नासत्या रयिं ।
समश्वं चर्षणिभ्य आ पुरु शस्त मघत्तये ॥ ८ ॥

दातृतमं अश्विनमश्ववन्तं भवतां गणं हवामहे आह्वयामि॰। इति तृतीयस्य सप्तमे नवमो वर्गः ॥ ५ ॥

हे॰—यूयमिन्द्रश्च यं मर्त्यमवथ रक्षथ सेत् स एव अस्तु भवतु नान्यः श्रेष्ठो भवतीत्यर्थः । स एव धीभिः कर्म्मभिः सनिता सम्भक्ता भवतु मेधसाता मेधसातौ यज्ञे स एव अर्वता अरणवताश्वेन युक्तो भवतु॰ ॥ ६ ॥

हे॰ — ऋभवो नो अस्मभ्यं पथो मार्गान् यष्टवे यष्टुं यज्ञमार्गान् विचितन विचेतयत प्रज्ञापयेतेत्यर्थः। अस्मभ्यं हे सूरयो मेधाविनो यूयं स्तुताः सन्तो विश्वा आशाः सर्वा दिशः तरीषणि तरीतु सामर्थ्यं वितरतेति शेषः॰ ॥ ७ ॥

अनया स्तुतिमुपसंहृत्याभिमतमाशास्ते॰। हे वाजाः॰ — हे नासत्या अश्विनौ ते यूयं नो॰ चर्षणिभ्यः मनुष्येभ्यः स्तोतृभ्यः तं पुरुषभूतं रयिं धनं अश्वञ्च पुरु प्रभूतं मघत्तये धनदानाय समाशस्त सम्यगाशासनं कुरुत॰ । इति तृतीयस्य सप्तमे दशमो वर्गः ॥ ८ ॥

HYMNE DE VASISCHTHA.

ASCHTAKA V[e], ADHYÂYA IV[e], VARGAS XV

ऋभुक्षणो वाजा मादयध्वमस्मे नरो मघवानः सुत-
स्य ।
आ वोऽर्वाञ्चः क्रतवो न यातां विभ्वो रथं नर्यं
वर्तयन्तु ॥ १ ॥

चतुर्ऋच पञ्चदशसूक्तं वसिष्ठ ऋषिः त्रिष्टुप्छन्दः ऋभवो देवता॰ ॥

ऋभूणां ज्येष्ठस्याख्या। वाज इति तु कनिष्ठस्य। अत्र ऋभुक्षणो वाजा इति बहुवचनेन ऋभवस्त्रयो गृह्यन्ते। हे॰— नरः नेतारः मघवानः धनवन्तः एवम्भूताः॰ अस्मे अस्मासु स्थितेन सुतस्याभिषुतेन सोमेन तृप्ता भवत। न सम्प्रत्यर्थे इदानीं यातां गच्छतां वः युष्मदीया ऋभवः क्रतवः कर्म्मणां कर्त्तारः विभ्वः विभवः समर्था अश्वाः अर्वाञ्चः अस्मदभिमुखाः नर्यं नरार्हं रथं युष्मदीयमावर्त्तयन्तु॰ — ॥ १ ॥

ऋभुर्ऋभुभिरभि वः स्याम विभ्वो विभुभिः शवसा
शवांसि ।
वाजो अस्माँ अवतु वाजसाताविन्द्रेण युजा तरु-
षेम वृत्रं ॥ २ ॥
ते चिद्धि पूर्वीरभि सन्ति शासा विश्वाँ अर्य्य उपर-
ताति वन्वन् ।
इन्द्रो विभ्वा ऋभुक्षा वाजो अर्य्यः शत्रोर्मिथत्या
कृणवन्वि नृम्णं ॥ ३ ॥

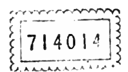
हे ऋभवः — युष्माभिः वयं ऋभुः उरुभवन् ऋभवः सन्तः। विभुभिः युष्माभिः विभ्वः विभवश्च सन्तः शवांसि शत्रूणां बलानि वा शवसा युष्मदीयेन बलेन अभिस्याम अभिभवेम । तथा वाजसातौ सङ्ग्रामे वाजः एतत्सञ्ज्ञाक ऋभुः अस्मानवतु पालयतु। अपि च युजा सहायभूतेन इन्द्रेण वृत्रं शत्रुं वयं तरुषेम हनाम। प्रायेण ऋभवो ऽपि इन्द्रेण सह स्तूयन्त इति ॥ २ ॥

ते इन्द्र ऋभवश्च पूर्वीः बह्वीः अस्मत्शत्रुसेनाः शासा शासेन स्वकीयया आज्ञया अभि सन्ति अभिभवन्ति चित् हि पूरणौ । किं च उपरताति उपरैः उपलैः पाषाणसदृशैः आयुधैः तायते विस्तार्यते इति उपरताति युद्धं । तस्मिन् विश्वान् समस्तान् अर्य्यः अरीन् शत्रून् वन्वन् हिंसन्ति।

नू देवासो वरिवः कर्त्तना नो भूत नो विश्वेऽवसे
सजोषाः ।
समस्मे इषं वसवो ददीरन् यूयं पात स्वस्तिभिः
सदा नः ॥४॥

विम्वा॰ — एतत्सञ्ज्ञाका ऋभवश्चेन्द्रश्च अर्य्यः शत्रूणामभिगन्तारः सन्तः शत्रोः सम्बन्धि नृम्णं वलं मिथत्या मिथ्नातेरिदं रूपं मिथतिः हिंसा तया विह्णवन् विकुर्वन्तु विनाशयन्त्वित्यर्थः॰ ॥ ३ ॥

हे देवासः देवाः द्योतमानाः ऋभवः यूयं नु अद्य नः अस्मभ्यं वरिवः धनं कर्त्तन कुरुत प्रयच्छत विश्वे सर्वे ऋभवः यूयं सजोषाः सह प्रीयमाणाः सन्तः नः अस्माकं रक्षणाय भूत भवत। अपि च । वसवः प्रशस्याः ऋभवः इषमन्नमस्मे अस्मभ्यं संददीरन् सम्प्रयच्छेयुः। हे ऋभवः॰—।
इति पञ्चमस्य चतुर्थे पञ्चदशो वर्गः ॥ ४ ॥



LISTE

DES NOMS PROPRES

FRÉQUEMMENT CITÉS DANS L'HISTOIRE MYTHIQUE DES RÎBHAVAS.



INDEX

DES MOTS ET DES FORMES DU SANSCRIT VÉDIQUE COMMENTÉS DANS LES NOTES DE L'OUVRAGE.

TABLE ANALYTIQUE

DES MATIÈRES.

CHAPITRE I.

Du culte Védique.

CHAPITRE II.

De la notion de l'homme dans le Véda.

CHAPITRE III.

Du sentiment moral dans la société indienne d'après les textes Védiques.

CHAPITRE IV.

Des premières traces de l'apothéose dans le mythe védique des Ribhavas.

CHAPITRE V.

Traduction des hymnes du Rig-Véda aux Ribhavas, avec notes mythologiques, historiques et littéraires.

CHAPITRE VI.

Etudes d'histoire et d'exégèse sur le mythe des Ribhavas.

CHAPITRE VII.

Recherches sur la destinée du mythe des Rîbhavas après la période védique.

CHAPITRE VIII.

Observations sur la triade des Rîbhavas comparée à d'autres personnifications mythologiques.

APPENDICE.

SANSCRIT.

CHAPITRE IX.

Texte sanscrit des hymnes du Rig-Véda aux Ribhavas, accompagné d'extraits du Bhâschya ou commentaire de Sâyana.

PARIS. — IMPRIMÉ CHEZ PAUL RENOUARD, RUE GARANCIÈRE, N. 5.